



B. A.

**An Introduction to Comparative Psychology.**

by

C. L. MORGAN.

مقدمہ نفسیات متقابله

ترجمہ

مولوی معتضد ولی الرحمن، ایم۔ اے۔



UNIVERSAL  
LIBRARY

**OU<sub>1</sub> 188150**

UNIVERSAL  
LIBRARY





قیمت	روپیہ	آنہ
سکہ عثمانیہ	چار	چار
سکہ انگریزی	تین	

# سلسلہ کتابت علامہ محمد علی شاہ

## مقدمہ نفسیاً متقابلہ

تصنیف

سی لائڈ مارگن ایل ایل ڈی۔ ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی معتمد ولی الرحمن صاحب کیم۔ اے

ہوگا رپروفیئر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ

جسٹر آباد دکن

۱۳۵۰ھ ۱۲۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبعہ مجددیہ علامہ محمد علی شاہ



# فہرست سائنس نفسیہ مقابلہ

نشان سلسلہ	باب	مضامین	صفحہ آغاز	نشان سلسلہ	باب	مضامین	صفحہ آغاز
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱	دربارہ ترجمہ	خود کاریت اور تصرف	۲ تا ۱۲	۱۲	باب (۱۱)	۱۱	۲ تا ۱۲
۲	مصنف	جہلت اور عقل	۱ تا ۶	۱۵	باب (۱۲)	۱۲	۱ تا ۶
۳	مقدراز	اضافات کا ادراک	۱ تا ۱۰	۱۶	باب (۱۳)	۱۳	۱ تا ۱۰
	مصنف	کیا حیوانات اضافات	۱ تا ۱۰	۱۷	باب (۱۴)	۱۴	۱ تا ۱۰
نہم	باب (۱)	موج شعور	۱۱ تا ۲۲	۱۸	باب (۱۵)	۱۵	۱۱ تا ۲۲
۵	» (۲)	شعور کے عضویاتی اسباب	۲۳ تا ۳۳	۱۹	باب (۱۶)	۱۶	۲۳ تا ۳۳
۶	» (۳)	ہمارے ذہن کے علاوہ	۳۴ تا ۵۵	۲۰	باب (۱۷)	۱۷	۳۴ تا ۵۵
		اور اذہان		۲۱	باب (۱۸)	۱۸	
۷	باب (۴)	تلمیح اور تلازم	۵۶ تا ۷۹	۲۲	باب (۱۹)	۱۹	۵۶ تا ۷۹
۸	» (۵)	حیوانات میں تلازم	۸۰ تا ۹۵	۲۳	باب (۲۰)	۲۰	۸۰ تا ۹۵
		خیالات		۲۴	باب (۲۱)	۲۱	
۹	باب (۶)	حافظہ	۹۶ تا ۱۱۶	۲۵	باب (۲۲)	۲۲	۹۶ تا ۱۱۶
۱۰	» (۷)	حیوانات میں حافظہ	۱۱۷ تا ۱۲۶	۲۶	باب (۲۳)	۲۳	۱۱۷ تا ۱۲۶
۱۱	» (۸)	ارتسامات کی تحلیل	۱۲۷ تا ۱۴۹	۲۷	باب (۲۴)	۲۴	۱۲۷ تا ۱۴۹
۱۲	» (۹)	ترکیب لزوم	۱۵۰ تا ۱۶۵	۲۸	باب (۲۵)	۲۵	۱۵۰ تا ۱۶۵
۱۳	» (۱۰)	حیوانات کا احصائی تجربہ	۱۶۶ تا ۱۸۲	۲۹	باب (۲۶)	۲۶	۱۶۶ تا ۱۸۲



## دیباچہ مترجم

پروفیسر لارڈ مسارگن کی کتاب ”انٹروڈکشن ٹو کمپریٹو سائیکاالوجی“ کا ترجمہ ”مبادی مقدمات نفسیات متقابلہ“ اس وقت قارئین کے ہاتھوں میں جا رہا ہے۔ اس کتاب کے متعلق کچھ لکھنا تو ”سورن کوچرلغ“ دکھانے سے بھی بدتر ہے۔ پروفیسر موسوٹ خود زمانہ حال کے مشاہیر سائنسہ نفسیات میں سے ہے۔ لہذا اس کا ہر لفظ بجائے غور و مستند ہے بہت ممکن ہے کہ قارئین میں سے بعض اس کے خیالات و عقائد سے اتفاق نہ کر سکیں، لیکن اختلاف طے سے مصنف کی قابلیت مشتبہ نہیں ہو جایا کرتی۔

مجھے یہاں نفس ترجمہ کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے اور یہی اس دیباچہ کا باعث تحریر ہے۔ اول تو یہ کہ میں نے ہر جگہ (دیباچہ مصنف اس سے متعلق ہے) مصنف کے الفاظ کی یا سیدی کی کوشش کی ہے، لیکن جہاں میں نے دیکھا ہے کہ اس پابندی سے اردو کے سگے پر چھری پھر رہی ہے، وہاں میں نے اس کے مطلب کو اپنی زبان میں ادا کر دیا ہے، لیکن ایسے مواقع بہت کم آئے۔ دوم یہ کہ میں نے اکثر مثالیں بدل دی ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ ہے کہ جو مثالیں مصنف نے دی ہیں ان میں سے بعض تو



اردو میں منتقل ہو کر مکھڑاب میں ٹاٹ کا پوڈ بن جاتیں اور بعض ناقابل فہم۔ لیکن اب بھی قارئین کو بعض ایسی ٹیس کی جن میں یہ صفات موجود ہوں گی، یہ اس وجہ سے کہ ان کا بدلنا نہ مناسب معلوم ہو، نہ ممکن۔ تیسری اور آخری بات یہ ہے کہ میں نے چند ذیلی حوالہ جات کے سوا باقی سب کو حذف کر دیا ہے، یہ اس بناء پر کہ یہ حوالہ جات چندال اہم نہ تھے۔

اس کتاب کے نفس مضمون کی تمام خوبیاں مصنف کی اصلی قابلیت کا ادنیٰ نمونہ ہیں اور اگر ترجمہ کی وجہ سے ان خوبیوں پر کہیں پر وہ پڑا ہے، یا ان کی صورت نسخ ہوئی ہے، تو اس کا تمام عذاب ترجمہ کی گردن پر ہے اور وہی اس کا جواب وہ ہے۔ لیکن اگر قارئین اس پر وہ کو چاک کر کے عروس مضامین کے جمال روح پرور کے نظارے میں کامیاب ہو گئے، تو مجھے یقین ہے کہ ان کی آنکھیں ہمیشہ اس نظارے کی جو یا اومتنی رہیں گی۔

در مجلسی کہ عارض ادبے نقاشے از بس گد لخت آئینہ یک قطرہ آب

مترجم

## دیباچہ مصنف

اس تصنیف کی مرکزی غایت انسان کی نفسیات اور حیوان کی نفسیات پر بحث کرنا ہے، کیونکہ یہی بحث میرے نزدیک ایک نفسیات متقابلہ کا بہترین مقدمہ بن سکتی ہے۔ ایک ثانوی مقصد، جو اگرچہ نامحتمل ہے، لیکن میری سکیم کا لازمی جزو ہے، یہ ہے کہ فطرت میں شعور کے مقام کو معلوم کیا جائے، نفسی ارتقا کو طبیعی اور حیاتیاتی ارتقا سے جو تعلق ہے، اس پر غور کیا جائے، اور اس روشنی کو دریافت کیا جائے، جو نفسیات فلسفہ کے بعض مسائل پر ڈالتی ہے۔

در اصل میرا مقصد یہ تھا، کہ میں اپنے نتائج کا مقابلہ ان دیگر مفکرین و مشاہدین کے نتائج سے کر دوں، جو اس تحقیق میں مصروف ہیں۔ لیکن مجھے معلوم ہوا، کہ اول تو اس سے کتاب کا حجم بہت بڑھ جائے گا، اور اس کے علاوہ اس میں مجادلہ و مناظرہ کی بو آنے لگے گی، جس سے یہ بچنا چاہتا تھا۔ ایک خیال یہ بھی ہوا، کہ اس کی وجہ سے اس موضوع کے سہل ترین طریق توضیح میں خرابیاں پیدا ہوں گی، لہذا میں نے اپنے اصلی مقصد کو ترک کر دیا، اور اس کی بجائے توضیح و بحث کا بلاواسطہ طریقہ اختیار کیا۔ لیکن تاہم اپنے مقدمہ میں اور معاصرین کی مشکلات پر اصرار ہی مجھ پر واجب ہے، جو حضرات اس موضوع پر وسیع نظر رکھتے ہیں، وہ معلوم کر لیں گے، کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ کہاں تک

اوروں کی کہی ہوئی باتیں ہیں؛ اور کہاں تک میں نے اپنے علم کی وسعت یا موجودہ علم میں خلعت اور صحت پیدا کرنے میں مدد دی ہے۔ دوسرے حضرات مجھے ایک سکرٹری سمجھیں جس نے نہایت احتیاط سے اس مواد کو مناسب صورت دے دی ہے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔

یہاں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ دلانا مناسب ہو گا کہ میں میٹرکس بورڈ سینس کا ممنون احسان ہوں، کہ ان کی تصانیف سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا۔ اضافات کو انہوں نے "عارضی احساسات جو شعور کے احتمالات کے ساتھ ہوتے ہیں" کہا ہے۔ جو بحث کہ اور ان اضافات پر میں نے کی ہے اس کے جراثیم سینس کے اس بیان میں پائے جاتے ہیں۔ پروفیسر جیمس کا بھی میں مہربان منت ہوں، کہ موج شعور کا تخیل میں نے اسی سے لیا ہے۔ پروفیسر دوٹھینس سے میں نے بہت کچھ اور مختلف طریقوں سے سیکھا۔ اس کی سہ پاس گزاری بھی لازمی ہے۔ پروفیسر مہورڈ کی تصانیف میں اکثر باتیں مجھے ایسی ملیں جن سے مجھے کلی اتفاق ہے اگرچہ بہت سی باتیں ایسی بھی ملیں جن سے میں اتفاق نہیں کر سکتا۔ تاہم اس کی منت گزاری بھی واجب ہے۔ میں نے اس تصنیف کے متن میں نوزائیدہ مرغی اور بطخ کے بچوں پر بعض اعتبارات و مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض فوڈ ٹائٹلی سرحدیو۔ (اگست ۱۸۹۳ء) اور نیچر کی سائنس (مارچ ۱۸۹۴ء) میں شائع ہو چکے ہیں۔ اسی قسم کے مشاہدات دیگر مشاہدین نے بھی کئے ہیں چنانچہ ڈگلس سپیڈلنگ اور پروفیسر آئیس جن سٹاک پرچونچے ہیں ان کو میں نے اکثر نقل کیا ہے میں نے اپنی تصنیف میں حیا جونی

Prof. Eimer	۴۵	Mr. Herbert Spencer	۴۷
Animal Life and Intelligence	۴۹	Prof. James.	۴۸
		Prof. Romanes	۴۹
		Prof. Mivart	۵۰
		Fortnightly Review	۵۱
		Natural Science	۵۲
		Douglas Spalding	۵۳

اور عقل میں بھی ان میں سے چن کر بیان کئے ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے کچھ ہی دن بعد مجھے اپنے دوست مسٹر مان جیونسن کا ایک خط موصول ہوا جس میں اس نے اطلاع دی تھی کہ اس کے اعتبارات و مشاہدات کے نتائج میرے نتائج سے مختلف ہیں۔ اور یہ کہ وہ اکثر ان باتوں کو بنظر اشتباہ دیکھتا ہے جو فلسفی کے چوزے کے متعلق لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ اس نے خاص طور پر اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ فیل مرغ کے نیچے میں ذاتی تجربے سے قبل باز کی آواز کا جلی علم اس کے نزدیک ایک ناجائز اقرضہ ہے۔ لہذا میں نے بذات خود مختلف مشاہدات کئے، خصوصاً اس وجہ سے کہ پرندوں کے بچوں میں تلازم کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا۔ ان مشاہدات کے نتائج بحیثیت مجموعی مان جیونسن کے نتائج کی تائید کرتے ہیں۔ لہذا ان مشاہدات و اعتبارات کی حد تک تاریکین سے میری استدعا ہے کہ اس بات کا خیال رکھیں کہ یہ اسی طرح کے ان مشاہدات کی نقل ہیں جو مستشرقین نے کئے ہیں، یہ کہ بعض کے نتائج بعض لحاظ سے ان نتائج سے مختلف ہیں، بن پر سیپیلڈنگ اور پروفیسر آئیچس پونچے ہیں، اور یہ کہ ان عقائد کی تائید میں جن سے مان جیونسن نے مجھے اطلاع دی ہے۔ ان ہی سے پرندوں کے بچوں میں جہلت کے متعلق پروفیسر وائلس اور ہڈگسن کے نتائج کی بھی تائید ہوتی ہے۔

میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ باقاعدہ اور بائستیاب مشاہدہ عقل حیوانی کے متعلق استنتاج کی نحو نازین بنا ہے۔ میں نے اس رسالے میں اس طریقے کے جو مشاہدات بیان کئے ہیں جس سے کئے عمومی ڈنڈوں کے درمیان سے لگڑی نکالنے کے مسئلہ کو حل کرتے ہیں، وہ اس دعویٰ کی تائید کرتے ہیں لیکن اس مسئلہ کے متعلق مجھے یہ بیان کر دینا چاہئے کہ دو مارہ نگاروں، ہسی ایم، ای گارڈین ولیمز اور کوٹسڈل نے مجھے ان مشاہدات سے اطلاع دی ہے، جن سے

“Quida”

Mr. Mann Jones.

۱۵

Prof. Wallace

۱۶

Prof. Hudson

۱۷

Miss. M. E. Garnons Williams

۱۸

معلوم ہوتا ہے کہ کتے بعض اوقات ایک خاص شکل کو بغیر چوکے حل کرتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس طرح اتفاقی مشاہدات سے اُن نتائج کا ابطال ہوتا ہے جو باقاعدہ تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں، جن حضرات کو خوش قسمتی سے کسی حیوان کے بہت زیادہ عقلی فعل کا تماشا دیکھنے کا موقع ملا ہے، ان سے میری گزارش ہے کہ وہ ان مشاہدات کو صرف لکھ لیتے ہی پرکتفا نہ کریں، بلکہ ان کی اصلی ماہیت کو معلوم کرنے کی غرض سے ان کو مزید مشاہدات کی بنائیں۔ اتفاقی مشاہدات کا تحریری بیان اگرچہ بہت دسپ ہوتا ہے، لیکن نفسیات متقابلہ کے لئے تفصیلی تحقیقات کے نتائج بہت اہم ہوتے ہیں۔

انسان کے نفسی احوال کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے مطالعہ باطن سے اس کی تصدیق اور جانچ بہت ضروری اور مناسب ہے۔ صرف اسی طرح ان کی اصلی قیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے یا ان پر تنقید کی جاسکتی ہے۔ اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ تا ملی نفسیات نفسیات متقابلہ کا لازمی مقدمہ ہے اور یہ کہ اگر اس سے سائنٹفک نتائج نکالنے مقصود ہیں، تو لازمی ہے کہ اس کو صحیح اور کثیر التکرار مشاہدے پر مبنی کیا جائے، لیکن ان باطنی مشاہدات کے لئے اسی طرح کی خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جیسی کہ حیاتیات یا طبیعیات میں خارجی مشاہدات کے لئے ہوتی ہے۔ اگر نفسیات متقابلہ کے مسائل پر بحث کرنے والوں میں سے ہر ایک مطالعہ باطن کے طریقوں اور نتائج کی اس تربیت کو حاصل کر لے، تو نفسیات متقابلہ کا بہت فائدہ ہوگا۔

میں نے تمام بحث میں ایک ہی اصطلاح کو ہر جگہ ایک ہی معنوں میں استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ معلوم ہوگا کہ بعض اصطلاحات، مثلاً ”ادراک“ ”تصور“ ”ورک“ ”مروجہ معنوں سے ذرا مختلف معنوں میں استعمال کی گئی ہیں۔ بلکہ یہاں ان کے معنی ان معنوں سے بھی مختلف ہیں، جن میں کہ میں نے ان کو اپنی ایک پہلی تصنیف میں استعمال کیا ہے اس معاملے میں میں تنقید کا اُمیدوار ہوں! ایک اور تصنیف نفسیات برائے اساتذہ (جو زیر طبع ہے) میں میں نے اس معاملے میں

اپنی رائے کو اور زیادہ مضاحت سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ جن حضرات کو اس سے شغف ہے، وہ اس کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

مجھے بہت سے نامہ نگاروں سے دوستانہ مدد ملی ہے اور انہوں نے تنقید میں بھی حق دوستی ادا کیا ہے۔ ان سب کا میں سپاس گزار ہوں۔ ان میں سے مان جونز خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ حیوانات غصے جو مشاہدے اس نے کئے ہیں، ان میں سے بعض کو سینسز نے ”عدالت“ پر اپنی تصنیف کے ضمیمہ میں نقل کیا ہے۔ مسٹر جونز نے ازراہ کرم مجھے بہت سی ایسی معلومات بہم پہنچائی ہیں جو پالتو جانوروں کے متعلق اس کے وسیع تجربے کا نتیجہ ہیں۔ پھر اس نے بے دریغ ان معلومات کو استعمال کرنے کی اجازت بھی دی۔ یہاں ان معلومات سے استفادہ نہ کرنے کے منجملہ اور وجوہ کئے ایک وجہ یہ ہے کہ مجھے امید ہے کہ مان جونز کا عقل حیوان پر ایک کتاب شائع کرنے کی ترغیب دی جاسکتی ہے اور اسی کتاب میں ان مشاہدات کی بہترین جگہ ہوگی۔ یہاں مجھے اس امر کا اعتراف کرنا ہے کہ اس تصنیف کے دوران میں اس سے خط و کتابت سے مجھے مدد ملی ہے۔ ایک اور نامہ نگار جس نے بہت مفید تنقید کی، وہ مسٹر ایچ بی میڈلیکاکٹ ہے۔ اوراق مابعد سے اگر معلوم ہو کہ میں اس کے اس عقیدے سے متفق نہیں ہوتا، جو اس نے ایک رسالہ ”انسان میں ذہن کا ارتقاء“ میں بیان کیا ہے، تو میں اس کو یقین دلاتا ہوں کہ میں اس کا شکریہ گزار ہوں، کہ اس نے خط و کتابت میں اس عقیدے کو واضح کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا کر رکھا۔ مجھے اپنے دوستوں مسٹر ہارمن وائلڈ اور مسٹر سڈنی ایچ رینیلڈز نے اپنے بھائی ڈاکٹر لیولن ہارڈگن اور مس ایش کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے اس تصنیف کے مسودے کو پڑھنے، یا پر و ف کو دیکھنے کی تکلیف گوارا کی۔

”Evolution of Mind in Man“

H. B. Medlicot

Mr. Sidney H. Reynolds

Mr. Norman Wyld

Miss Ashe

Dr. Llewellyn Morgan

اور اس کے علاوہ مجھے اور بہت مدد پہونچائی۔

آخر میں فورڈ ٹ ناٹلئی (ہیو) مونسٹ (نیو ورلڈ) اور نیچرل سائنس کے مدیرین و ناشرین کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے ان مضامین کو استقبال کرنے کی اجازت دی، جو ان کے رسالوں میں شائع ہونے گئے۔

فوبس کے مزید شاہدے اور فکر کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ اس تصنیف کے بعض حصے نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ چنانچہ منجملہ اور باتوں کے سیری ایک خواہش ہے کہ میں "ادراک" کی اصطلاح کے معنوں کے لحاظ سے زیادہ حال کے مشاہدہ سائنسہ نفسیات سے متفق ہو جاؤں لیکن میں سوائے ان تغیرات کے جو بہت ہی ضروری ہیں، کوئی تغیرات بھی کرنا نہیں چاہتا اسی وجہ سے چند اضافہ جات و تصحیحات کے علاوہ میں نے ان تغیرات کو "تصوری فکر" کے باب کے آخری حصے کو دوبارہ بیان کرنے، اور اس باب پر مکمل نظر ثانی کرنے تک محدود رکھا ہے، جس میں اس سوال پر بحث ہوئی ہے کہ کیا حیوانات استدلالی کونے ہیں جہاں کہیں ان کی تلاش مکمل کی گئی ہے اس نظر ثانی میں جدید مشاہدات کے نتائج کی طرف توجہ دلائی ہے۔

سی لاڈ مارگن

The Monist لے

The New World لے

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمہ از مصنف

نفسیات انسانی پر کسی تصنیف میں خالصہ تجربی نقطہ نظر اختیار کرنا، اور فلسفہ ذات کو پیچھے ڈال دینا، ممکن اور مناسب ہو سکتا ہے۔ لیکن نفسیات متقابلہ (جس میں ارتقا، اور ذہن و جسم کے تعلق، کا تحلیل متعارف ہوتا ہے) پر غور و غوض میں یہ طریق عمل یہ ممکن ہے، نہ مناسب۔ لہذا میں اپنی اس تصنیف کے شروع ہی میں، بطور مقدمہ، واحدیت کی ان تمام صورتوں کی توضیح کروں جن کا میں قائل ہوں، تو آئندہ اوراق کے مطالب زیادہ صاف اور روشن ہو جائیں گے، اور بہت سی غلط فہمیوں کا بھی ازالہ ہو جائے گا۔ آج کل تقریباً ہر شخص واحدیت کے قائل ہونے کا دعویدار ہے، لیکن واحدی اور واحدی میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا میں واحدیت کی اس صورت کو واقع طور پر بیان کرنے کی کوشش کروں گا، جس کا میں قائل ہوں۔

اول۔ میں وحدی نظریہ، علم کا قائل ہوں۔ قائل ثنویت ایک ایسی ذات کے تصور سے اپنے فکر کا آغاز کرتا ہے، جس کو وہ ایک علیحدہ، مستقل ہستی رکھنے والے، اور قائم بالذات،

Monism ۱

Monistic theory of knowledge ۲

Dualism ۳



عالم خارجی میں داخل کرتا ہے۔ اس کے لئے مسئلہ ظہور ہے کہ ان دو مستقل ہستیوں، یعنی ذات اور ماسوی ذات، میں تعلق کس طرح پیدا کیا جاسکتا ہے۔ واحدی نظریہ علم کا دعویٰ ہے کہ ذات اور ماسوی ذات کو دو قائم بالذات ہستیاں سمجھنا غلطی ہے، اور یہ کہ ان کی ایک دوسرے سے علیحدگی، اور بے نیازی، کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ لہذا یہ عام اور سادہ تجربے کو اپنا نقطہ آغاز مقرر کر کے دعویٰ کرتا ہے، کہ تفسیر سے قبل نہ ذات ہوتی ہے، نہ ماسوی ذات، بلکہ ایک عام علی تجربہ کا محض ایک ٹکڑا ہوتا ہے جب بچہ ٹھکانی دیکھتا ہے، یا جب کتے کی نظری بر پڑتی ہے، تو یہ سادہ اور بہت زیادہ حقیقی تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے جس کے بعد ہو سکتا ہے، کہ کوئی کچھ نہیں قوی و شدید حرکت صادر ہو۔ اس ٹکڑے کو ہم ذات اور ماسوی ذات میں صرف اس وقت تقسیم کرتے ہیں جب ہم اس کی توجیہ، و تشریح کی کوشش کرتے ہیں لیکن یہ کہنے کا ہم کو کونسا منطقی حق حاصل ہے، کہ ذات اور ماسوی ذات، جن کو ہم فکر میں علیحدہ کر سکتے ہیں، الگ الگ وجود بھی رکھتے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ مجرد اور تجلیلی فکر کے قابل تفریق تمیز آلات کو مستقل اور قیام بالذات ہستی کا جامہ پہنانا کوئی غیر معمولی اور غیر فطری منالط نہیں۔ چنانچہ کتاب کے پھول کی قابل تمیز سرخی اور بو کو، صرف یہی نہیں، کہ فکر میں قابل تمیز سمجھا جائے، بلکہ ان کی علیحدہ ہستی بھی فرض کرنی جاتی ہے۔ لیکن جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے، کہ ”فکر میں قابل تمیز“ اور ”علیحدہ ہستی“ متبادل اصطلاحات ہیں، یا یہ کہ جو چیز قابل تمیز ہے وہ قائم بالذات بھی ہے، اس وقت تک یہ نتیجہ بدائیت منالط پر ہی مبنی رہے گا۔ اسی منالط کو واحدی شنوی نظریہ علم کی اساسی غلطی کہتا ہے۔ مختصر یہ کہ قائل ثنویت تو ذات اور ماسوی ذات کے قیام بالذات کو نرس کر کے اپنے خور و فسکر کا آغاز کرتا ہے، جو میرے نزدیک بالکل ناجائز اور نامناسب ہے، اور اس کے بر خلاف واحدی تجربے کی مشترک بنیاد کو نقطہ آغاز بناتا ہے، اور ذات اور ماسوی ذات کو اس چیز کے قابل تمیز پہلو بناتا ہے، جو تجربہ میں ایک اور ناقابل تقسیم ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے تمیز نہیں، اور ان کا امتیاز اساسی ہے۔ لیکن نہ یہ قائم بالذات ہیں، نہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ جو ثنویت ہم کو نظر آتی ہے، وہ دراصل پہلوؤں کی ثنویت ہے، نہ وجود کی یہاں پر یہ بتا دینا چاہئے، کہ یہ نظریہ علم، اور اس تجربہ کا ہے، جس سے یہ مسلم

حاصل ہوتا ہے۔ جو چیز غیر معلوم ہے، یا جو تجربے میں نہیں آئی ہے اس کے متعلق یہ نظریہ نہ کسی بات کا ایجاب کرتا ہے، نہ انکار۔ لیکن چونکہ یہ نظریہ تجربے کو حقیقی مانتا ہے، اس لیے اسناد عموماً ضرور کرتا ہے، کہ جس پہلو کو ہم خارجی (ماسوی ذات) کہتے ہیں، وہ اُنسانی ہے، اور اُن ہی معنوں میں حقیقی ہے جتنا، اور جن معنوں میں وہ پہلو حقیقی ہے، جس کو فاعلی (ذات) کہتے ہیں۔ ذات اور ماسوی ذات کی حقیقت بالکل ہم رتبہ ہے۔ جو لوگ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس قول کو نفل سے کچھ ہی بہتر سمجھتے ہیں، کہ ذات کی حقیقت تو غیر مشتبہ ہے اور ماسوی ذات کی حقیقت متنازع فیہ ہے۔ ذات اور عالم کون و فساد، دونوں، بالکل مساوی طور پر حقیقی ہیں۔ یہ دراصل اس تجربے کے متفرق اور متغیر پہلو ہیں، جس کی توجیہ عقل کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ لیکن نظریہ علم، قدرت (نیچر) کی مکمل تفسیر نہیں۔ ایک غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر ایک پتھر پڑا ہے۔ میں اس پہاڑ پر چڑھتا ہوں، تو وہ پتھر میرے تجربے کا معروض بن جاتا ہے۔ اس کی توجیہ ہم اپنے واحدی نظریہ علم سے کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے چڑھنے سے قبل، اور اتر آنے کے بعد، دوسرے الفاظ میں تجربہ میل آنے سے قبل، اور تجربے سے خارج ہو جانے کے بعد، اس پتھر کے متعلق کیا حکم لگایا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں نظریہ علم، جو بہت منسلک المزاج واقع ہوا ہے، اور جو اپنے کام اور صرف سے واقف ہے، کہتا ہے: مجھے معلوم نہیں۔ میں تو صرف تجربے پر بحث کرتا ہوں۔ میں اس چیز کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا، جو ابھی تک تجربے میں نہیں آئی یا جو تجربے سے خارج ہو چکی ہے۔ یہ قدرت کی تاویل کا مسئلہ ہے۔“

دنیا میں بعض مادہ لوح اب بھی ایسے موجود ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ فلسفہ کی عادت بغیر اقتضات کی بنیاد کے قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن میں ان لوگوں میں سے نہیں۔ قیاسات، یا اقتضات، فلسفہ کے لئے بھی اتنے ہی ضروری ہیں، جتنے سائنس کے لئے۔ میرا عقیدہ ہے کہ نیچر واقعی تجربے سے وسیع تر ہے۔ میرا خیال ہے کہ غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر کا پتھر کسی ایسی صورت میں موجود ہوتا ہے، جو بحیثیت معروض کے ظاہر ہونے کی تابلیت رکھتی ہے، اور یہ کہ اس کا مسلسل وجود کسی ایسے شخص کی بہتی سے بالکل بے نیاز ہے، جس کے تجربے میں یہ بطور معروض کے آئے۔ ایسا شخص موجود ہو، یا نہ ہو، یہ پتھر مسلماً موجود رہتا ہے۔ اپنے اس خیال کو ثابت کرنا نہ میرے لئے ممکن ہے، اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا۔ اس پتھر کا وجود و حال سے خالی نہیں۔ یا تو (الف) یہ مسلسل کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتا ہے، یہ تجربہ کا معروض ہو یا نہ ہو۔

یاد دے) جب یہ تجربے میں آتا ہے، تو مست ہو جاتا ہے، اور پھر جب تجربے سے خارج ہو جاتا ہے تو نیست ہو جاتا ہے۔ (الف) میرے نزدیک زیادہ معقول قیاس ہے۔ بہر کیف اگر میں (الف) کو ثابت نہیں کر سکتا، تو کوئی اور شخص (ب) کے ثبوت میں بھی کامیاب نہیں ہو سکتا مختصر یہ کہ میرا عقیدہ یہ ہے، کہ یہ دنیا، جو ہمارے تجربے کا معروضی پہلو ہے، کسی نہ کسی طرح مسلا موجود رہتی ہے۔ اس کے وجود کے لئے محسوس، یا مدرک، ہونا ضروری نہیں۔ لہذا اسی نیچر کا وجود جو متلج تشریح و تاویل ہے، ایک قیاس یا اقتراض ہے، اور اس اقتراض کے جواز میں قرآن یہ مذہب پیش کیا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ یہ ناممکن الثبوت ہے، تاہم اور اقتراضات کے مقابلے میں یہ تجربے کے زیادہ مطابق ہے۔ اس میں اور واحدی نظریہ علم میں کوئی تضاد نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ اس نظریہ علم کا کلمہ کرتا ہے۔ یہ حقیقی تجربے کے تمام خنوں کو تجربے کے ”مستقل امکانات“ سے پُر کر دیتا ہے۔

اب میں واحدیت کی دوسری صورت کی طرف توجہ کرتا ہوں۔ میں نیچر کی واحدی تاویل کا قائل ہوں۔ واحدی تاویل سے میری مراد کیا ہے؟ اس عقیدہ کا اصلی جوہر اس وقت نمایاں ہوتا ہے، جب ہم نیچر میں انسان کے مقام پر غور کرتے ہیں۔ اس اقتراض کی رو سے انسان، بحیثیت جسم کے، واحد، اور ناقابل تقسیم ہے، اس سے بحث نہیں، کہ یہ موضوعی یا مادی طور پر کتنے پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے، کہ عالم عضوی، وغیرہ عضوی کی موجودہ حالت عمل ارتقا کا نتیجہ ہے، لیکن ثنویت کا دعویٰ کہ ہے کہ ذہن ایک ایسی ہستی ہے، جو علیحدہ کی جاسکتی ہے۔ یہ اس دنیا کا حصہ نہیں جس میں یہ عارضی طور پر متعارف ہوتی ہے یہاں واحدیت بحث میں شریک ہوتی ہے، اور دعویٰ کرتی ہے، کہ جسم حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور یہ کہ نفس یا ذہن نیچر سے نہ تو خارج ہے، اور نہ اس سے، بالآخر، بلکہ یہ فطری وجود کے منجملہ اور پہلوؤں کے ایک پہلو ہے۔ اس عقیدہ کی اقتراضی نوعیت قابل ملاحظہ ہے۔ واحدی فرض کرتا ہے، کہ جس چیز کو ہم نیچر کہتے ہیں وہ، بلحاظ وسعت، قابل علم وجود کے برابر ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ اگرچہ وہ زمانہ ابھی بہت دور ہے، جب ہم نیچر کی مکمل، یا نسبی بخش، تاویل و تشریح کرنے کے قابل ہوں گے، تاہم یہ ظاہر ہے، کہ یہ نیچر قابل تاویل و تشریح ہے اور اس تاویل کا صرف ایک طریقہ ہے، اور بی طریقہ سائنس کا طریقہ ہے۔ واحدیت جو تاویل نیچر کی کرتی ہے، اس کا

بھی جو ہر ہے۔ اگر معلوم اور قابل علم کے بحرِ فضا میں وجود کی کوئی صورت ایسی ہے، جو ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے نہ صرف ناقابل تشریح ہے، بلکہ جو اپنی نوعیت و ماہیت کی وجہ سے کبھی بھی قابل تشریح نہیں بن سکتی، تو ہماری واحدیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم تو یہاں تک کہنے کے لیتے ہیں، کہ انسانی ترقی کی گزشتہ صدیوں میں سائنس، فلسفہ، شعر و شاعری، یہاں تک کہ مذہب، سب کے سب اسی کی طرف بڑی تیزی کے ساتھ قدم بڑھاتے رہے ہیں۔

نیچر کی واحدی تاویل اگر شروع سے آخر تک خود اپنا تناقض نہیں کرتی، تو اس میں تقابیل و فرسوع پر آزادانہ بحث کی بہت گنجائش ہے کسی مشترک سائنسک، یا فلسفیانہ، مذہب کا وجود اس کی خصوصیت نہیں۔ اس کی خصوصیت یہ ہے، کہ اس کی ایک مشترک غایت ہے۔ مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عل ارتقا جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے، مندرجہ ذیل خصائص کا حامل ہے، ۱۔ (۱) یہ اتھالی ہے۔ (۲) یہ ترکیبی ہے۔ (۳) یہ فساد سے کوٹن کی طرف سے جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ خصائص غیر عضوی، عضوی، اور ذہنی تینوں طرح کے ارتقا میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں۔ میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ آزاد خیال واحدیوں سے نصف درجن بھی ایسے نہ نکلیں گے، جو میرے ساتھ ان تینوں خصائص کو خاص طور پر نمایاں کرنے میں شریک ہوں گے۔ لیکن مجھے اس کی پروا نہیں۔ میری غایت بھی واحدی ہے، اور ان کی بھی۔ جو لوگ ایسے نظریہ فکر و اثبات کے متلاشی ہیں، جو خود اپنا تناقض نہیں کرتا، ان کے آپس میں اختلافات آراء اور تباہیات عقائد کی بہت زیادہ گنجائش ہے۔

اب میں واحدیت کے تیسرے پہلو کو لیتا ہوں۔ اسے تحلیلی واحدیت کہا جاسکتا ہے۔ واحدیت کی اس صورت میں ہم علم کے معروض، یا بالفاظِ دیگر معلوم و قابل علم، کی ماہیت کی تحلیل کرتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ ذہن نشین کو نا بہت ضروری ہے، کہ جس چیز کا ہم کو علم ہے، وہ معلوم ہونے کے دوران میں لازماً علم کا معروض بن جاتی ہے۔ اب موضوع کے متعلق جس قدر علم ہم کو ہے، اور جو کچھ کہ ہم ذات کی طرف منسوب کر سکتے ہیں وہ معلوم بن جانے کی حالت میں فکر کا معروض بن جاتا ہے، اور یہ ممکن ہوتا ہے صرف تدبیر

تفکر، یا مطالعہ باطن میں، اور مطالعہ باطن گویا احوال شعور پر ایک نگاہ واپسین ہے۔ ہم تجربے کی کسی ٹکڑے کی تحلیل اس وقت نہیں کر سکتے، جب وہ فی الواقع حاصل ہو رہا ہے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس کے ختم ہو جانے کے بعد غور و فکر کریں۔ اب اس وقت اسے موضوع و معروض، یا ذات اور ماسوی ذات، میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور موضوعی پہلو، یا موصی پہلو، فکر کا مفکور بن سکتا ہے۔ اس طرح کسی لمحہ (رح) کے تجربے کا موضوعی پہلو بعد کے کسی لمحہ (رح) کے فکری تجربہ کا مفکور ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی لمحہ کے تجربہ کا موضوع اسی لمحہ میں علم کا معروض ہرگز نہیں بن سکتا۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ تامل و تفکر کے بغیر تجربے کے موضوعی پہلو کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے، کہ ہمارے علم کو گزشتہ لمحہ کی ذات سے تعلق ہوتا ہے۔ ذات کا مسلسل ہونا، اور موجودہ لمحہ کی ذات اور گزشتہ لمحہ کی ذات (جس کا علم ہم کو مطالعہ باطن سے ہوتا ہے) کا ایک ہونا ایک افزہن ہے جس کا ثبوت تو ممکن نہیں، لیکن اس کی صحت پر ہم سب یقین رکھتے ہیں۔

اب ہم اس طبعی شے کو لینے، جس کو ہم انسان کہتے ہیں۔ فرض کرو، کہ اس کی ساخت بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ ہماری۔ ہم فکریں اس کی تحلیل کرتے ہیں۔ تحلیل تھوڑی دور تک بھی ہو سکتی ہے، اور اگر ہم چاہیں، تو اس کو بہت دور تک بھی لے جاسکتے ہیں۔ ذرا ہی سہی تحلیل سے ہم ذہن اور جسم کے تصورات تک جا پہنچتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ اس تحلیل کے تصورات کو بلحاظ اصلیت، ان تصورات سے بہت قریب کا تعلق ہے، جو تجربہ کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہن و جسم اساسی تجربہ کے ماسوی ذات اور ذات کے مائل ہیں۔ اب جس بات پر میرے نزدیک ایک تحلیلی واحدیت کو سنتی سے قائم رہنا چاہئے وہ یہ ہے، کہ جسم و ذہن تحلیل کا نتیجہ ہیں۔ معلوم شے تو ان ہے، اور یہ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ تحلیل میں اس کے دو حصے کئے جاسکتے ہیں، ایک جسمانی اور دوسرا ذی شعور۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ ایک افراض ہے میں اس کو تقسیم کرتا ہوں کہ یہ ایک افراض ہے، لیکن یہ نیچر کی واحدی تاویل کے بنیادی افراض کا ایک حصہ ہے۔ اس افراض کی رو سے جسم ہر لحاظ سے طبعی ارتقا کا نتیجہ ہے، جسم اسی نتیجہ کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کا ایک مجموعہ ایک خاص طریقہ سے باہم مربوط ہے۔ اس کو ہم جسمانی پہلو کہنے لگتے ہیں۔ پھر ہم دیکھتے ہیں، کہ ایک اور مجموعہ ایک مختلف طریقہ سے مربوط ہے۔

اس کا نام ہم ذہنی پہلو رکھتے ہیں۔ کسی نہ کسی قسم کے افترض کے بغیر تو ہم ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھا سکتے، اور احدیت اس خاص تپاس کو اختیار کرتی ہے۔ ثنویت کا فتویٰ ہے، کہ عضوئے کا جسمانی پہلو تو ارتقاء یا نسبی اور عمل تخلیق کا نتیجہ ہے، اور ذہن کسی غیر طبیعی عمل سے اس میں رکھ دیا گیا ہے۔ یہ ثنویت کا افترض ہے۔ مستقبل فیصلہ کرے گا، کہ ان دونوں افراضات میں سے کون سا زیادہ معقول اور انسب ہے۔

مختصر یہ کہ واحدی افراض یہ ہے کہ عضویہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، لیکن تخلیلی فکر میں اسے جسمانی پہلو اور ذہنی، یا ذی شعور پہلو میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اذات اور ماسوی ذات کی طرح ذہن اور جسم قابل تیز تو ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔ اب ہم اپنی تخلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں، اور دماغ، یا اس کے کسی حصہ پر پہنچتے ہیں۔ یہاں ہماری تخلیل عضویہ غیر یا توانائی کے استحالة کی بعض صورتوں کو بحیثیت ایک پہلو کے منکشف کرتی ہے، اور بعض شعوری احوال کو بصورت دوسرے پہلو کے۔ یہ نہ بھولنا چاہئے، کہ نظام باتیں اسی عمل تخلیل کو آگے بڑھانے سے پیدا ہوئی ہیں، اور یہ کہ تخلیل کے ان نکالات میں سے کوئی بھی دوسرے پر اولیت، یا، بلحاظ صحت، فوقیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ یہ دونوں بالکل چمچر تہیں۔ ہر ایک اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ دوسرا۔ اصلی حقیقت انسان ہے، جو تخلیل کا نقطہ آغاز ہے۔ معقول فکر کی مدد سے اس انسان کی تخلیل کا کوئی صحیح حاصل دوسرے حاصل کے مقابلہ میں زیادہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ہم کو ایک عضویہ دیا ہوا ہے، جس میں تخلیل متقف توانائی اور متقف شعور کے دو پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے۔ ان کی اصل کیا ہے؟ وہ کون سی چیز ہے، جس سے انہوں نے، اس ارتقاء کی مدد سے، ترقی پائی ہے، جو انتخابی ہے، ترکیبی ہے، اور کوئی یا معینین قطعی ہے؟ مسئلہ کی نوعیت کچھ ایسی ہے، کہ ہم کو صرف جسمانی پہلو کے متعلق خارجی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم ارتقاء کا پیچھے کی طرف کھنکھاتے ہیں، تو سر قدم پر سادہ تر عضوئے ملتے ہیں۔ یہاں تک کہ عضوی غیر عضوی میں متقل ہو جاتا ہے۔ ہم توانائی کو ہر قدم پر کم متقف پاتے ہیں۔ لیکن دوسرے پہلو کا کیا حال ہے؟ کیا یہ فرض کرنا معقول نہیں، کہ ہم خواہ

کسی ارتقائی درجہ کا انتخاب کریں تحلیلِ حسیہ ان ہی دونوں پہلوؤں کو منکشف کرے گی؟ کیا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے، کہ حسی توانائی کی سادہ حالتوں کے ساتھ ساتھ سادہ احوال شعور پائے جائیں گے اور توانائی کی تحت حسی صورتوں کے ساتھ زیر شعور، ہوگا، یا وہ چیز جس سے شعور کی موجودہ صورت، مکمل ارتقائی وجہ سے پیدا ہوئی ہے؟ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ محض قیاسی، نظری و فکری ہے، لیکن کیا یہ معقول بھی نہیں؟

لیکن آؤ در اس فکری و قیاسی سپر و سیاحت کو چھوڑ کر دوبارہ اس بات پر زور دیں، کہ واحدیت کے لئے عملی تجربہ کا نقطہ آغاز عقویہ ہے۔ یہ عقویہ واحد ہے، اور ناقابلِ تقسیم، اگرچہ اس کے بہت سے پہلو ہیں، جن کو تحلیلی فکر میں علیحدہ علیحدہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ بالکل تجربہ ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے سے پہلے، یا اس کے بعد نہیں۔

اس عقیدہ کے مقابلہ میں اور بہت سے عقائد ہیں مثلاً (۱) قیاسِ مادیت۔ اس کے مطابق جسم جو حقیقی ہے، اور ذہن اس کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے۔ اور (۲) جس کو قیاسِ نفسیت کہنا چاہئے۔ بقول چارلس کننگسلے، اس کا دعویٰ ہے، کہ ”تمہاری روح تمہارے جسم کی تعمیر کرتی ہے، بعینہ، اس طرح جس طرح کہ گھونگا اپنا گھر بناتا ہے“، یعنی یہ کہ ذہن حقیقی ہے، اور جسم ظاہر۔ یہ دونوں عقائد واحدیت کے اصل اصول کے منافی ہیں۔ واحدیت کا اصول یہ ہے، کہ عملی تجربہ حقیقت کا سرچشمہ ہے۔ یہ دونوں عقائد اس تجربے کی تحلیل کے ایک حصہ کو دوسرے حاصل پر، بلحاظ صحت، فوقیت دیتے ہیں۔

اب محض تحلیلی واحدیت ناکافی اور جزئی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ یہ دعویٰ تو واحدیت کا کرتی ہے، لیکن ثنویت پر مبنی ہے۔ یعنی یہ کہ فی الواقع یہ ثنویت ہے، لیکن ہمیں بدلے ہوئے۔ مگر جب ہم تحلیلی واحدیت کے ساتھ واحدی نظریہ علم اور کائنات اور انسان کی واحدی تاویل کو شامل کرتے ہیں، تو یہ اعتراض قائم نہیں رہتا۔ واحدیت کے متعلق کسی رائے کے اظہار کے لئے لازمی ہے، کہ اس کو من حیث الکل لیا جائے۔ اس کے

اہمات عقائد یہ ہیں۔۔۔ نیچر واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اور صرف ایک طریقہ سے اس کی تاویل ممکن ہے، اور وہ طریقہ طریقہ علم ہے۔ تجربہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہم اس کے موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں۔ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ چار تحلیل اس میں دو متضاد پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے، ایک جسم اور دوسرا ذہن۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں کے لحاظ سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور عمل ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ پھر اپنے نظریہ علم اور انسان کی تحلیل کے نتائج کو ملا کر یہ ذہن کو، بحیثیت نتیجہ ارتقا کے اس موضوع یا ذات کے ساتھ متعلق سمجھتی ہے جس کا علم تجربے میں ہوتا ہے۔

تجربے کی تحلیل کا ایک اور نتیجہ ہے جس پر اس مقدمہ کو ختم کرنے سے قبل غور کرنا مناسب ہوگا۔ واحدیت نیچر اور انسان کو واحد اور ناقابل تقسیم سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک تمام ظاہری ثنویت محض پہلوؤں کی ثنویت ہے، جو فکر میں قابل تمیز ہے، لیکن وجود میں ناقابل انفصال ہے جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ ایک طرف انفرادی ذہن، اور دوسری طرف کائنات، یا کون، دونوں مساوی طور پر ارتقا کا نتیجہ ہیں، اور ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ ان دونوں مالات میں ترکیب ہوتی ہے، اور ترکیب انتخابی اور متعین آؤٹسٹی ہے۔ تجربی لحاظ سے یہ آخری حد ہے، جہاں تک ہمارا جانا جائز ہو سکتا ہے۔ تجربی لحاظ سے ہم کو اس مسلسل اور ترقی پذیر ترکیب کو سائنس کا آخری نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن انسان کی بحیثیت فکر کرنے والی ہستی کے خصوصیت یہ ہے کہ وہ شاذ ہی اس جگہ آ کے رک سکتا ہے۔ وہ مجبوراً اپنی تحلیل میں ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ میرے لئے اب صرف یہ باقی ہے کہ اسی آخری لگھم کی نوعیت کو واحدی فلسفہ کی روشنی میں واضح کر دوں۔ کون کی انتخابی ترکیب، جس کو ہم ارتقا کہتے ہیں، زمان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر بھی جاتی ہے جو اس کی آخری علت ہے۔ یہ درپردہ فعلیت ارتقا کا نتیجہ نہیں، یہ تو وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح میرے ذہن کی انتخابی ترکیب بھی، جس کو ہم اس کی طبعی ترقی کہتے ہیں، زمان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر خیال کی جاتی ہے جو بلحاظ وجود تو عام کون کی فعلیت کے ساتھ متحد ہے، لیکن تحلیل میں اس سے بالکل علیحدہ ہے۔



یہی درپردہ فعلیت میری ذاتی شخصیت کا جوہر ہے، اور یہ بھی ارتقا کا نتیجہ نہیں۔ یہ وہ چیز ہے، جس کی وجہ، اور مدد سے میرے شعور کا ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح ذات اور ماسوی ذات دونوں ایک درپردہ فعلیت کے ظاہر ہونے کے ہم نسبت طریقے ہیں، جو وجود میں متحد، لیکن بلحاظ پہلو متمیز ہیں۔

جن مسائل پر اس مقدمہ میں مختصر غور کیا گیا ہے، ان پر پروفیسر سی<sup>۱</sup> اسٹرانگ نے اپنی تصنیف ”ذہن کیوں ایک جسم رکھتا ہے“ میں مفصل بحث کی ہے۔ اسٹرانگ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ حقیقت، یا شے نفسیہ، جو تجربے اور علم کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، صرف شعور ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے، کہ عینی وجود کے گونا گوں اور متضاد تفریقات میں سے، انسانی تجربہ اور فکر کے لئے سب سے زیادہ ماسوی ذات اور ماسوی ذات، ذہن اور اور غیر ذہن، کے پہلوؤں کی تفریق ہے، اور جو لوگ کہ اس الہیاتی تاویل تک پہنچے ہیں، ان کے لئے اس خیال کو قبول کرنا ناممکن نہ ہوگا، کہ ان متفرق پہلوؤں میں سے ایک نے تو تمام حقیقت کو باقی اور محفوظ رکھا، اور دوسرے پہلو کو بالکل نیست و نابود کر دیا۔

# بَابِ اَوَّل

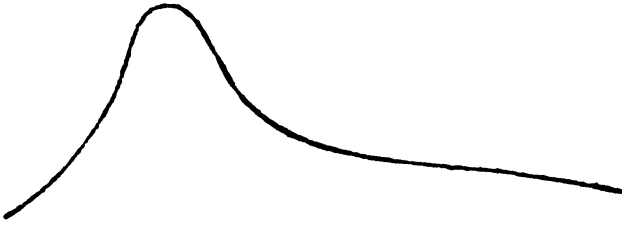
## موج شعور

شعور کی تعریف سے اس باب کو شروع کرنا میرا مقصود نہیں۔ شعور کی جس قدر تعریف کیا گئی ہے، ان کی اگر تحلیل کی جائے، تو معلوم ہوگا، کہ ان سب میں ماویٰ یا بلا واسطہ تجربے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا میں یہ فرض کئے لیتا ہوں، کہ اس رسالہ کے پڑھنے والوں کو یہ تجربہ ہوتا ہے، یعنی یہ کہ وہ ذی شعور ہیں، اور یہ کہ جب میں ان کو ذی شعور کہتا ہوں، تو وہ میسر مطلب سمجھ جاتے ہیں۔ ان سے میری استدعا صرف اس قدر ہے، کہ وہ ان تمام باتوں کی تصدیق ذاتی تجربے سے کرتے جائیں، جن کو میں اس باب میں بیان کروں گا۔ ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف موجودہ احوال شعور کی ہوتی ہے۔ ”موجودہ“ کے لفظ کو میں ماضی و مستقبل کے درمیان ایک خیالی، یا ذہنی حد فاصل، کے معنوں میں استعمال نہیں کرتا۔ اس سے میری مراد ایک قلیل، لیکن محسوس، وقفہ ہے جس میں وقت کے اس قلیل وقفہ کو ”لحظہ شعور“ کہوں گا۔ اس رسالہ میں یہ مجموعہ الفاظ اس تھوڑے سے وقت پر دلالت کرتا ہے، جو گویا شعور کا ”اب“ ہے۔ ہاں تو میں یہ کہ رہا تھا، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف ان واقعات کی ہوتی ہے، جو لحظہ شعور میں پیش آتے ہیں۔ لیکن بادی النظر میں یہ ہمارے تجربے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ شعور کو صرف حال ہی سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ماضی و مستقبل بھی اس کے زیر تصرف ہوتے ہیں، اور یہی اس کی خصوصیت امتیازی ہے۔

لیکن ذرا غور کرنے سے یہ بات آئینہ ہو جاتی ہے، کہ ماضی حافظہ کی مدد سے، اور مستقبل پیش بینی کی وجہ سے، شعور کے لئے حال بنائے جاسکتے ہیں۔ آج صبح کے ناشتہ کی یاد ایک موجودہ حالت شعور ہے۔ اسی طرح کل سورج نکلنے کی امید بھی ایک موجودہ حالت شعور ہے، یعنی یہ کہ شعور کو صحیح معنوں میں ماضی و مستقبل سے نہیں، بلکہ ان کے استحضار سے تعلق ہوتا ہے، اور یہ استحضار موجودہ لمحہ شعور میں ہوتے ہیں۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے، کہ ہر ایک موجودہ لمحہ شعور میں تسلسل و تغیر ہوتا ہے۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا اس تغیر کی غیر موجودگی میں بھی ہم ذی شعور رہ سکتے ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا یہ تغیر اولی اسباب شعور میں سے ایک نہیں؟ اس سوال پر یہاں بحث کرنے کی ضرورت نہیں صرف یہ بتا دینا کافی ہے، کہ عام روزمرہ عملی تجربہ کافتوی ہے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں نفسی کیفیتا برابری پیدا ہوتی، اور گزرتی رہتی ہیں، اور اس گزرنے کے دوران میں ان میں تسلسل تغیر ہوتا رہتا ہے کسی نظم کو آواز بلند پڑھنا شروع کرو، اور پڑھتے پڑھتے کسی لفظ کے بعد رک جاؤ، اس طرح کرنا، اسے معلوم ہو جائے گا، کہ جو آخری الفاظ تم نے ادا کئے تھے، وہ غائب ہو رہے ہیں۔ جو آئندہ الفاظ تم ادا کرنے والے تھے، وہ آہستہ آہستہ شعور میں آ رہے ہیں۔ اس صفحہ کے پہلے میں کسی لفظ پر اپنی نگاہ جماؤ۔ یہ لفظ صاف اور واضح دکھائی دیتا ہے۔ باقی کے الفاظ جو اس کے دائیں بائیں، اور اوپر نیچے ہیں، وہ اگرچہ دکھائی دیتے ہیں، لیکن اتنے صاف اور واضح نہیں۔ باقی کا تمام صفحہ بھی دکھائی دیتا ہے، اور ممکن ہے، کہ اس صفحہ کے علاوہ اور بہت سی چیزیں بھی دکھائی دے رہی ہوں۔ لیکن یہ سب مدہم اور غیر واضح ہوتی ہیں۔ اب آہستہ آہستہ پڑھنا شروع کرو۔ تمہارا شعور ایک لفظ سے دوسرے پر منتقل ہوتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تم کو آئندہ الفاظ کا وقوف بھی ہوتا ہے، جو گویا تمہارے شعور میں پیدا ہو رہے ہیں، اور اور گزشتہ الفاظ کا بھی، جو تمہارے شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ اب کسی سے کہو، کہ وہ تیزی کے ساتھ پڑھنا شروع کرے۔ جب وہ پڑھ رہا ہو، تم ایک سفید سادہ کاغذ اس صنف کو چھپا دو۔ تم دیکھو گے، کہ وہ شخص چھ یا سات لفظ آگے تک پڑھتا پلٹا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ شعور ایک نفسی لہر پر مشتمل ہوتا ہے، جس میں واضح شعور کی چوٹی، یا کلکٹی پیدا ہونے والے شعور کا ایک چھوٹا سا چہرہ ہاؤ اور غائب ہونے والے شعور کا لمبا اتار ہوتا ہے۔

یہ شکل اول میں دکھایا گیا ہے۔

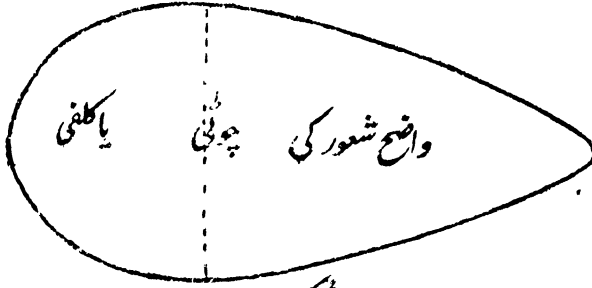


واضع شعور کی چوٹی یا کلنی

شکل اول

اس شکل میں فرض کیا گیا ہے، کہ شعور کی لہران الفاظ کے ساتھ جاری ہے، جو اس کے نیچے لکھے ہوئے ہیں، اور جب ہم اپنے خیال کو روکتے ہیں، تو لفظ ”چوٹی“ گویا لہر کی چوٹی پر ہے، الفاظ مد یا کلنی پیدا ہو رہے ہیں، اور الفاظ ”واضع شعور کی“ شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ یہ اس لہر کی طولی تراش ہے۔ شکل (۲) میں لہر کا خاکہ دکھایا گیا ہے۔ اگر ہم اس کی عرضی تراشیں لیں جس کو اسی شکل (۲) میں نقطہ دار خط سے دکھایا گیا ہے، تو یہ لہر شکل (۳) کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہاں ہم لہر کے پیدا، اور غائب، ہونے والے اجزاء ترکیبی کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ شعور میں بعض عناصر ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی شدت کم ہوتی ہے۔ اور یہ ان عناصر کے دوش بدوش ہوتے ہیں، جو لہر کی چوٹی پر ہیں جب ہم کتاب کی کوئی سطر پڑھتے ہیں، تو اسی سطر کا ہر ایک لفظ باری باری ہماری فحسی لہر کی چوٹی پر آتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہماری آنکھ اوپر اور نیچے کی سطروں، اور باقی ماندہ صفحہ سے بھی متاثر ہوتی ہے۔ ہم بالعموم اس کا خیال نہیں کرتے، کیونکہ روزمرہ زندگی میں ان کی کوئی عملی اہمیت نہیں، لیکن ہمارے لئے یہ اہم ہے، اس لئے کہ ہم نفسیات کے متعلم ہیں۔ ہم کو یہ اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں مکمل اور واضح شعور کے غالب عناصر کے علاوہ، اور ان کے ساتھ ساتھ غمیر واضح عناصر بھی ہوتے ہیں، اور جو سکتا ہے، کہ ان کو غالب عناصر سے بہت زیادہ، یا مطلق، براہ راست تعلق نہ ہو۔ ان کے

ہم تخت شعوری کہیں گے۔ میں قارئین سے پھر اتنا ماکرتا ہوں کہ وہ اپنے ذاتی تجربے سے

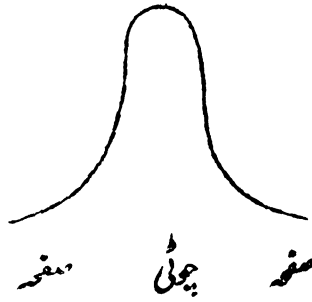


شکل (۲)

ان تحت شعوری عناصر کی حقیقت کے متعلق تسلی کر لیں۔ میں سمجھا ہوا لکھ رہا ہوں، اور گھڑی کی آواز، باہر کے شور و غل، اپنے جسم کی حالت و وضع، کپڑوں کے دباؤ، سگریٹ کے بود اور ذائقہ، اور دوسرے، اور نہ معلوم کیا کیا باتیں ہیں، جن کا مجھ کو غیر واضح شعور ہو رہا ہے۔ یہ تمام تحت شعوری ہیں، اور تحت شعوری ہونے کی حیثیت سے ان کے بہت سے درجے ہیں۔

چونکہ ادراک مابعد کے اکثر دلائل و براہین کی صحت کا دار و مدار نفسی لہر کے تحت شعوری عناصر کے حقیقی وجود پر ہے، اس لئے میں اپنے مفہوم کو ایک اور طریقے سے، اور دوسرے الفاظ میں، واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ ان الفاظ، اور ”شعور کی لہر“ کی اصطلاح کو میں اکثر استعمال کروں گا۔ میری یہ دوسری مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، جو ہم میں سے اکثر میں غالب ترین حس ہے۔ اگر ہم کسی دور کی چیز، مثلاً درختوں کے جھنڈ یا رنگہ جائیں، تو یہ جھنڈ بصارت کے مرکز میں ہو گا، لیکن یہ مرکز وسیع میدان بصارت کا ایک حصہ ہے۔ اس کے ارد گرد ایک حاشیہ ہے، جس میں کی اشیاء درختوں کی جھنڈ کی طرح صاف اور واضح نہیں، بلکہ مدہم، اور غیر واضح ہیں۔ اس مثال میں مرکز گویا نفسی لہر کی چوٹی، یا کفنی، ہے، اور حاشیہ اس کا تحت شعوری حصہ ہے، جس میں چوٹی کے علاوہ لہر کا باقی تمام حصہ شامل ہے۔ اگرچہ یہ مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، لیکن یہ عام شعور پر بھی قابل اطلاق ہے۔ میں اپنے دوست کے ہمراہ سیر کے ائے نکلتا ہوں۔ راستے میں موسیقی اور شعر کے

تعلق پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ یہ ہمارا موضوع بحث ہے، جو گویا ہمارے شعور کے مرکز میں ہے۔ بحث کے دوران میں جو جو باتیں ہم بیان کرتے ہیں، وہ یکے بعد دیگرے نفسی لہری چوٹی پر آتی ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ اور سینکڑوں نظارے، بوئیں، آوازیں، ٹہکی، ہلکی، لیکن فرحت بخش، ہوائیں، اور خدا جانے کیا کیا، اس موضوع بحث کا حاشیہ بنتی ہیں۔ اب ان تحت شعوری عناصر میں سے کوئی ایک، شدت کی زیادتی سے، کسی وقت نمایاں ہو کر لہری چوٹی پر، یا شعور کے مرکز میں، آ سکتا ہے چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ میرا دوست بحث کے دوران میں کوئی نادر پھول دیکھئے اور اس کو توڑ کر مجھے دکھلائے جب ہم خود کچھ پڑھتے ہیں، یا کسی



### شکل سوم

کے منہ سے کچھ سنتے ہیں، تو تحت شعور کی ایک موج ہوتی ہے، جو کتاب، یا لکچر، کے مضمون سے بالکل بے تعلق ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ از خود نمایاں ہو کر چوٹی کی اجارہ بن جائے۔ اس حالت میں جو کچھ ہم دیکھتے یا سنتے ہیں وہ بالکل بھل، اور مطلب ضبط ہو جاتا ہے اصل میں ہوتا یہ ہے، کہ یہ شعور کے صرف حاشیہ پر ہوتی ہے، اور، مرکز کسی اور چیز کو شامل ہوتا ہے۔

بائیکل کی سواری میں دستے کی خفیف حرکات کی اکثر ضرورت پڑتی ہے لیکن ایک شاق بائیکل چلانے والے کی یہ تمام حرکات از خود، اور عام اصطلاح کے مطابق غیر شعوری ہوتی ہیں، اگرچہ فی الواقع ان کو تحت شعوری کہنا چاہئے۔ مہارت کی ہر صورت میں بشرطیکہ یہ مہارت پوری طرح استوار ہو چکی ہے، ہمارا تکیہ حرکت تحت شعوری، اور ذہنی ہو جاتی ہے۔ شعور کے مرکز میں اس حرکت کی غایت ہوتی ہے، یا اس تمام فعل کا

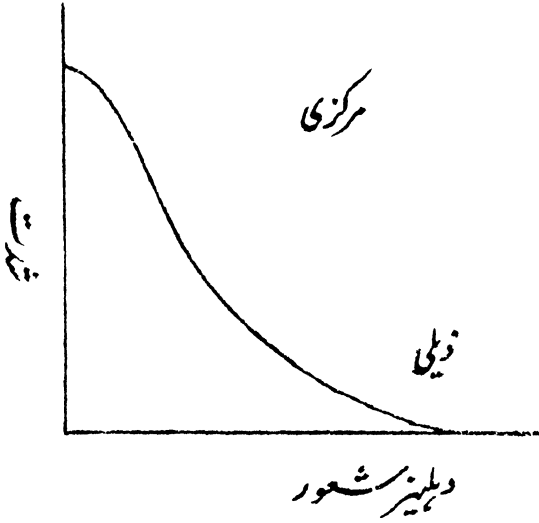
کوئی خاص جزو۔ ایک تلوارے کو اگر اپنی ہر حرکت پر توجہ کرنا پڑے اور ہر حرکت کو، حدود کے وقت، شعور کی مدد سے، زیر تصرف لانے کی حاجت ہو تو وہ یقیناً بہت جلد اپنے شاق حریف سے مغلوب ہو جائے گا، کیونکہ اس حریف میں یہ تمام حرکات عادی ہو چکی ہیں، اور اس لئے تحت شعوری طور پر صادر ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس کی تمام توجہ حریف کی تلوار کی نوک کی طرف ہوتی ہے۔ جن قارئین کو کرکٹ، بلیئرڈ، ٹینس، یا کوئی اور ایسا کھیل کھیلنا آتا ہے، جس میں مہارت درکار ہوتی ہے، وہ ان کھیلوں کو کھیلتے وقت اگر خود اپنی حالت پر غور کریں گے، تو میرا خیال ہے، کہ میرے اس بیان کا جھوٹ سچ ان پر ظاہر ہو جائے گا، کہ ان کا مرکزی شعور مہارتی فعل کے کسی نمایاں مقام پر مجتمع ہوتا ہے، اور اس مہارت کا استعمال بالکل ذیلی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ استعمال فی الواقع غیر شعوری نہیں، بلکہ تحت شعوری ہوتا ہے۔ جو شخص فٹ بال میں لگ مار کر گول کرنا چاہتا ہے، اس توجہ صرف اس بات کی طرف ہوتی ہے، کہ اس خاص طریقہ سے، اور اس خاص مقام پر لگ مارنی چاہئے، باقی تمام باتیں اس کے شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں۔

شعور کی لہر کا ترک بھی قابل غور ہے۔ نفسیات میں ہم شعور کے بڑے حصے یعنی ذیلی تحت شعور، کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی شعور پر توجہ کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں، اور یہ ایک بڑی غلطی ہے۔ مرکزی شعور جو مخصوص صورت ایک خاص وقت میں رکھتا ہے، وہ اکثر اس تحت شعور کی حاشیہ کا نتیجہ ہوتی ہے، جس میں وہ واقع ہے۔ نفسی لہر کے نمودار ہونے والے غائب ہونے والے اور تمام ذیلی عناصر سب کے سب ایک موجودہ حالت شعور کے اجزاء ہوتے ہیں، اور ان ہی لئے اس کی نوعیت معین ہوتی ہے۔ درحالت شعور کی اصطلاح سے میری مراد تمام اس چیز سے ہوگی جو کسی لمحہ شعور کی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں صرف مرکزی اجسز ہی نہیں ہوتے، بلکہ ان ذیلی اجسز کی بھی، تھوڑی، یا بہت تعداد شامل ہوتی ہے، جو ریکارڈ لمحہ شعور کا گویا ماحول ہے۔ ایک ہی فرد یا بہت سے افراد میں مختلف اوقات میں، احوال شعور لمجاظ ترکب و شدت بہت مختلف ہوتے ہیں، اور ان ہی احوال شعور کے تسلسل و تعاقب پر آگے کی طرف بڑھنے والی نفسی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ خاموشی اور مجتمع فکر کے لمحات میں یہ احوال شعور نسبتاً مستحسناً اور بسیط ہوتے ہیں، لیکن

منتشر توجہ، اور جوش، کی حالت میں یہ متبائن ہوتے ہیں، اور مرکب جب ہمارے خیالات بالکل آزاد ہوتے ہیں، اور ہمارا فکر بلا غائمت و مقصد ہو کر تلے ہے، تو ان احوال شعور کی شدت بہت کم ہوتی ہے، لیکن جوش، دلچسپی، یا ہمیت غور و فکر میں ان کی شدت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ نفسی لہر میں شدت ”دہلیز شعور“ سے لہر کی بلندی سے ظاہر کی جاسکتی ہے اور ترکیب اس کے عرض یا اس حالت شعوری کے ترکیبی عناصر کی تعداد سے، جو اس لہر میں شامل ہے۔ جن الفاظ میں میں نے شعور کے بعض قابل مشاہدہ واقعات بیان کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ترتیبی استحضار کے طریقہ پر مبنی ہے، اور یہ طریقہ جہاں کہیں استعمال کیا گیا ہے، بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ میری مراد منحنی کے استعمال سے ہے۔ اب جہاں منحنی کو سادہ ترین ہندسی صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ شکل (۴) میں افقی خط دہلیز شعور کو ظاہر کرتا ہے، اور عمودی خط ایک میزان ہے، جس سے شعور کے مرکزی، یا فیلی، عناصر کی پیمائش ہو سکتی ہے۔ جن مختلف عناصر سے ایک حالت شعور مرکب ہوتی ہے، وہ سب کے سب اپنی اپنی شدت کے درجوں کے مطابق منحنی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں۔ مرکزی عناصر کی شدت کثیر ترین ہے اور جو عناصر منحنی کے نقطہ آغاز پر ہیں، وہ شکل دہلیز شعور سے تیز رفتاری سے بائیں جاتے ہیں۔ اس طرح شعور کا منحنی نہایت آسانی سے بنایا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہمارے علم کی موجودہ حالت کی بنا پر، اور ان وجوہ سے، جن کو ہم مختصر بیان کریں گے، منحنی کی صورت، یا اس کے شعوری شمول، کا صحیح استحضار ناممکن ہے، کیونکہ حالت شعور بہت زیادہ عیسوی تحلیل، اور مرکب ہوتی ہے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ طریق استحضار سب سے ہی سے اصولاً غلط ہے۔ سوال یہ نہیں، کہ یہ طریقہ موجودہ حالت میں صحت کے ساتھ استعمال ہو سکتا ہے، کہ نہیں، بلکہ سوال یہ ہے، کہ بحیثیت طریقہ کے اصولاً درست ہے، کہ نہیں۔ مرا عقیدہ ہے، کہ یہ اصولاً درست ہے۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر ہم شعور کے اس منحنی کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، اور اس کو بھی نہ مانیں، کہ شعور کا مرکز بھی ہوتا ہے، اور با شیعہ بھی، تو مسائل نفسیات اس قدر مشکلات



ہمیشہ کریں گے جو، اگر بالکل نہیں، تو تقریباً، ناقابل حل ہوں گی۔



شکل (۴)

لیکن کیا وجہ ہے، کہ اس طریقہ کو ہم صحت کے ساتھ استعمال نہ کر سکیں؟ اول مرکزی شدت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ دوم میرے نزدیک ذیلی عناصر کی اضافی شدتوں کا اندازہ ناممکن ہے۔ جب ہم ذیلی حصہ کو مرکزی شعور کی صاف روشنی میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری کامیابی اور ناکامی کی مقدار برابر ہوتی ہے۔ جب ہم حاشیہ کے کسی حصہ کو دیکھنا شروع کرتے ہیں، تو وہ مرکزی ہو جاتا ہے، ذیلی نہیں رہتا۔ واضح شعور کی صاف روشنی میں اس کی صورت لازماً اس صورت سے مختلف ہو جاتی ہے، جو تحت شعور کے مدہم ذیلی حصہ میں تھی۔ جن شعوری حالات پر ہم اس رسالہ کے آئندہ اوراق میں بحث کریں گے، ان کی ماہیت کے متعلق تحقیقات میں اسی وجہ سے بہت سی دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ جس صورت میں کہ حالت شعور ہمارے تجربہ میں آتی ہے، وہ طعنے ترکیبی حاصل ہوتی ہے، کہ جس کی ابھی تک تحلیل نہیں ہوئی۔ کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر ایک، اور ناقابل تقسیم، ہوتی ہے۔ مرکزی عنقہ نمودار ہونے والا عنصر، غائب ہونے والا عنصر، تحت شعوری لائقہ، سب کے سب مل کر ایک حالت شعوری بن جاتے ہیں۔

اس ایک حالت شعور میں کسی ایک عنصر کو حذف کر دینے سے اس حالت کی صورت بدل جاتی ہے۔ صرف مطالعہ باطن، یعنی خود اپنے شعوری اعمال کے داخلی مشاہدہ سے نفسی اعمال کے متعلق براہ راست معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ تمام مطالعہ باطن دراصل ایک نگاہِ باطنی ہوتی ہے۔ ہم کسی نفسی لہر کا اس وقت معائنہ نہیں کر سکتے جب وہ گزر رہی ہے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ اس، یا اس کے کسی جز، کو اپنے ذہن کے سامنے اسی حالت میں لانے کی کوشش کریں جس میں وہ اُس وقت تھی، جب وہ فی الواقع گزر رہی تھی۔ لیکن یہاں صرف حافظہ ہی ہم کو دھوکہ نہیں دیتا، بلکہ جیسا کہ ہم چھپے کھڑے ہیں، ذیلی حصہ کو مرکزی بنانے میں اس ذیلی حصہ کی صورت بھی بدل جاتی ہے۔

نفسی لہر میں جو مستمر تغیرات ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کے کسی ایک پہلو کو ہٹا کرنا، اور زیادہ دشوار ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ لہر بالکل دم نہیں لیتی، بلکہ ہر گھڑی نئے نئے تغیرات سے گزر کر نئی نئی صورت اختیار کرتی رہتی ہے جب ہم کسی کتاب کا ایک صفحہ پڑھتے ہیں تو نئے الفاظ و خیالات، یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں، اور یہ شعور کی چوٹی پر پہنچ کر غائب ہوتے جاتے ہیں۔ بعینہ ہی حالت اس وقت ہوتی ہے، جب ہم کتاب کو بند کر کے کسی اور سلسلہ خیالات میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ شعور کی لہر برابر جاری رہتی ہے، اور گزشتہ یا آئندہ واقعات میں سے کبھی ایک واقعہ چوٹی پر پہنچ جاتا ہے، اور کبھی دوسرا۔ پھر یہ نہایت آہستگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے غائب ہوتے جاتے ہیں۔ جب ہم حالت بے کاری میں اپنے کمرے کے درجے کی طرف منہ کر کے بیٹھتے ہیں، اور بارش کے قطروں کو ایک ہی سلسلہ اور مقام میں گرتے دیکھتے ہیں، تب بھی شعور کی لہر میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتا۔ ہوتا صرف یہ ہے کہ ہم اپنے آپ کو ایسی حالت میں لے آتے ہیں، جس میں ہر بعد کا لمحہ ماقبل کے لمحہ کی ہو بہو نقل ہوتا ہے۔ حالت شعور ہی رہتی ہے، لیکن صرف ان معنوں میں کہ لفظہ را یا معلوم ہوتا ہے کہ بارش بالکل دیسی کی دیسی ہی ہو رہی ہے، کیونکہ وہاں ایک ہی طرح کے قطروں کا ایک مستقل سلسلہ ہوتا ہے۔

شعور کی لہر کی ایک خصوصیت قابل ذکر ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ لہر مرکزی اور ذیلی اجزاء سے مرکب ہوتی ہے۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اپنے ختم ہونے والا

سفر و دوران میں جو تعلیمات ہوتے ہیں، ان کے باوجود یہ اپنی وحدت یا فرویت، کو باقی رکھتی ہے۔ انہیں تو شک کی گنجائش ہی نہیں، کہ نفسی لہر کا تسلسل ہمارے شعوری تجربے کی ایک خصوصیت ہے۔ یہ باسٹ ہم کو کبھی نہ بھولنی چاہئے اور نہ اس کو نظر انداز کرنا چاہئے۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ تسلسل کس نوع کا ہوتا ہے؟ جب ہم کسی کتاب کو تیزی اور دلچسپی کے ساتھ پڑھتے ہیں، یا جب عالم محویت میں ہم کسی جوش دلانے والے، یا دل بہلانے والے، واقعہ پر نظر واپسین ڈالتے ہیں، تو لہر کے مرکزی اجزاء پر بدلتے رہتے ہیں یہ خیال ہے، کہ جو چیز اس لہر میں، من حیث الکل، تسلسل پیدا کرتی ہے، اس کی تلاش ان مرکزی اجزاء میں بالکل عبث ہے۔ اس کے برخلاف جو نسبت مستقل عناصر ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ میں منتقل ہو کر تمام سلسلہ میں جایو گتے ہیں، اور اس طرح متعاقب پہلوؤں کو ایک سلسلہ میں منسلک کر دیتے ہیں، ان کو لہر کے ذیلی حصہ میں دیکھنا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایک ایسی چیز میں جو ہم ہمیشہ تغیر ہوتا رہے، تسلسل پیدا کرنے کے لئے ضرورت ایسے عناصر کی ہوتی ہے جو بعض حصوں کے متغیر ہونے کے ساتھ ساتھ نسبت مستقل اور مدامی ہوں۔ اب معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جن عناصر سے شعور کی لہر کا تحت شعوری حصہ مرکب ہوتا ہے، وہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اول تحت شعوری عناصر کا وہ مجموعہ، جو جسم کی بافتوں کی عضوی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اور جس میں اگرچہ ہماری صحت یا علالت، تازہ دمی یا نکان، بشاشت یا ادا سی، کے مطابق تبدیلی ہوتی رہتی ہے، تاہم وہ اپنی یکسانیت کے کافی حصہ کو برقرار رکھتا ہے۔ لہر کی چوٹی کا مرکز شعور تو ہر دم بدلتا رہتا ہے، لیکن اس لہر کے ذیلی حصہ کی عضوی مدد میں اتنی پائیداری باقی رہتی ہے، جو تسلسل کی جزئی بنانے کے لئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ تحت شعوری عناصر کا ایک دوسرا مجموعہ ہوتا ہے، جو ہمارے عقلی اور اخلاقی وجود کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ ہماری زندگی کے مقررہ اغراض و مقاصد، ہمارے نصب العین جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں، ہمارے سلسلہ عقائد، اور ہمارے جائز اور بنیادی تعصبات، ان سب کا شمار اسی دوسرے مجموعہ عناصر میں ہوتا ہے۔ انسان میں یہ تمام

باتیں ذی شعور وجود کے اُس تسلسل میں بہت زیادہ مدد دیتی ہیں جس کا ہم میں سے ہر ایک کو روزمرہ تجربہ ہوتا ہے۔

لیکن شعور کے مختلف احوال میں ربط پیدا ہونے کا ایک اور اہم طریقہ بھی ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ مرکزی عناصر کا کم و بیش تیز و آہستہ لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے۔ یہی اسی ظاہر ہے کہ جب ان مرکزی عناصر میں سے کوئی عنصر آئندہ عنصر کے لئے جگہ خالی کرتا ہے، تو یہ بحیثیت مرکزی حالت کے تو باقی نہیں رہتا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ شعور سے بالکل خارج بھی نہیں ہو جاتا۔ یہ بحیثیت ذیلی عنصر کے باقی رہتا ہے۔ اس کو ہم شکل کے ذریعہ اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:-

ا ب ج د س ش ف ق وغیرہ

ا ب ج د س ش ف وغیرہ

ا ب ج د س ش وغیرہ

یہاں ا ب ج وغیرہ متعاقب مرکزی عناصر ہیں۔ لیکن ا کی مرکزی حیثیت باقی نہیں رہتی تو یہ ا اور ا بن کر شعور کے ذیلی حصہ میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب س مرکزی ہوتا ہے، تو س اور د حاشیہ پر چکر لگاتے رہتے ہیں، اور اُن پہلوؤں میں تسلسل پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں جن میں د س س مرکزی ہیں۔ س س ش، س ش ف وغیرہ اسی طرح اہم مربوط ہوتے ہیں۔ بالعموم متعاقب پہلوؤں کے کسی سلسلہ میں تسلسل مرکزی عناصر کے حاشیہ میں منتقل ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ مندرجہ بالا شکل ہمارے سادہ ترین تجربات سے بھی زیادہ سادہ ہے جب ہم کتاب کا کوئی صفحہ پڑھتے ہیں، تو تمام گزشتہ فقروں کا مطلب آخر صفحہ تک ہمارے ذہن میں رہتا ہے۔ اسی طرح تھمیر میں کسی اکیل کو دیکھتے وقت تمام گزشتہ سین کا خلاصہ ہمارے شعور کے حاشیہ میں ہوتا ہے۔ احوال شعور بہت زیادہ پیچیدہ اور ملتف ہوتے ہیں، اور نفسی لہر کے وسیع و عریض

ٹکڑے میں بہت زیادہ ذیلی مواد کی گنجائش ہوتی ہے۔

جو چیز شعور کی لہر کی کہلاتی ہے، اس کا ایک ابتدائی تصور قائم کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ میری خواہش یہ ہے، کہ قارئین حالت شعور کی پیچیدگی کو اچھی طرح فہم نشین کر لیں، اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی خیال رکھیں، کہ یہ پیچیدگی اس قدر باقاعدہ ہے کہ ہم اس کے اجزاء ترکیبی کی اضافی شدتوں کو منحنی کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ شعور کی لہر کے سیلان کے دوران میں ملتف احوال شعور برابر بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن ان تمام تبدیلیوں اور تغیرات کے باوجود اس لہر میں تسلسل ہوتا ہے جس کی باہمیت کو واضح کرنے کی ہم نے ابھی کچھ سطوح پر ہی کوشش کی ہے۔ ہماری موجودہ توجیہ ممکن ہے کہ صحیح اور موجد معلوم نہ ہو، لیکن ہم نے شعور کا مطالعہ ابھی شروع ہی تو کیا ہے۔

# باب دوم

## شعور کے عضویاتی اسباب

اُج کل ہر شخص جانتا ہے کہ جاندار جسم ایک مرکب مادہ یا مادوں کا مجموعہ ہوتا ہے، جس کی نچر یا یہ کہتے ہیں، اور اس کا بڑا حصہ اسی نچر یا یہ سے بنتا ہے۔ یہ نچر یا یہ جسم کی تمام باتوں کا سلسلہ، مثلاً، غذا، ہڈی، یا عصب، میں مختلف شکلوں کے ننھے ننھے ذروں کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ ان ذروں کو خلا یا کہتے ہیں۔ ان ہی خلا یا یا ان کی شاخوں سے جسم کے تمام حصے بنتے ہیں۔ زمانہ حیات میں ان خلا یا میں مخصوص اور پیچیدہ قسم کے کیمیائی تغیرات ہوتے ہیں جن کے ساتھ توانائی کے نہایت بڑے پیچیدہ استعمالات ہوتے ہیں۔ لیکن نچر یا یہ کی مخصوص مامیت اور توانائی کے سہ اور متواتر استعمالات کی پیچیدہ نوعیت کے باوجود یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ جسم کچھ کرتا ہے یا جو کچھ اس جسم پر واقع ہوتا ہے، وہ عالم مادی کے واقعات کی فہرست میں شامل ہے۔ اسی عالم مادی پر طبیعیات اور عضویات کے علوم بحث کرتے ہیں۔ طبیعی نقطہ نظر سے نیا توانائی کے استعمالات کے باقاعدہ، یا شاید استطابق کہنا بہتر ہوگا، تسلسل و تعاقب کا دوسرا نام ہے۔ جاندار جسم میں مادہ کی ایک خاص قسم کسراتی تغیرات کے مخصوص اور پیچیدہ سلسلے کے ساتھ سانس لیتی ہے۔ جن شرائط کے ماتحت ایک جاندار

۱۔ Protoplasm

۲۔ Cells

۳۔ Molecular

جسم اپنی مخصوص فعلیتوں کو جاری رکھتا ہے، ان کو بعض اوقات اسباب، یا شرائطیات کہتے ہیں۔

جب جسم مردہ ہو جاتا ہے، تو اس کا کوئی مادی جزو خارج نہیں ہوتا، بلکہ توانائی کے استحقاقات کا باقاعدہ تسلسل و تعاقب ختم ہو جاتا ہے۔ جو متطابق کیمیاوی اور طبیعی تغذیاتیات کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ رک جاتے ہیں۔ حرکات صادر نہیں ہوتیں، اور اسباب حیات منقطع ہو جاتے ہیں۔ کچھ دیر تک مادہ میں کوئی ظاہری تغیر ہوتا نظر نہیں آتا لیکن اس کے بعد وہ سرشار شروع ہوتا ہے۔ محکم الصناعت کیمیاوی مادے مفترق ہو جاتے ہیں، اور جسم مٹی کا ڈھیر بن جاتا ہے۔ اس افتراق سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے، وہ بھی مادی ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ جسم کے خاک ہو جانے سے مادہ کا ذخیرہ نہ کم ہوتا ہے، نہ اس میں کسی چیز کی زیادتی ہوتی ہے۔ اگرچہ موت کے وقت توانائی کے استحقاقات کا باقاعدہ تسلسل ختم ہو جاتا ہے، اور ان تغیرات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جو سڑنے اور گلنے کے ساتھ ہوتے ہیں، تاہم دنیا کے ذخیرہ توانائی میں سے نہ کچھ خرچ ہوتا ہے، نہ ضائع۔ جسم کی موت دراصل اس کے مادہ کی متغیر حالت کا دوسرا نام ہے، اور سرشاران مکرر کی متغیر صورت کا ہم معنی ہے، جس سے وہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جاندار جسم، اپنے مادے اور توانائی کے لحاظ سے عالم طبیعی سے تعلق رکھتا ہے۔

توانائی کے بعض استحقاقات، یا تمام جسم، یا جسم کے کسی حصہ میں کسی قدر تغذیاتیات کے ساتھ ساتھ احوال شعور ہوتے ہیں۔ ان کو طبیعی سلسلہ واقعات سے باحیاط متعین کرنا چاہئے۔ تخیل و واہمہ، محبت و نفرت، ندامت و افسوس، استحسان و رحم، تصدیق و استنجا، یہ تمام نفسی احوال ہیں، نہ کہ طبیعی اعمال۔ ہم میں سے ہر ایک بذات خود ہرگز تجربہ کرتا ہے۔ مجھے کسی قدریقین اس بات کا کیوں نہ ہو، کہ یہ احوال شعور میرے ہم نشین کے تجربہ میں بھی آرہے ہیں، اور یہ کہ یہ احوال شعور خود میرے احوال شعور کے مشابہ ہیں لیکن میرے پاس سوائے خود اپنے شعور کے کسی اور کے شعور سے واقفیت حاصل کرنے کا کوئی بلا واسطہ ذریعہ نہیں۔ ان ہی احوال شعور پر نفسیات بحث کرتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ نفسی احوال طبیعی جسم کے ساتھ متلازم ہیں، اس لئے نفسیات متقابلاً کو اس نفاذ کی ماہیت، اور شرائط و اسباب کی طرف توجہ کرنی ہی پڑتی ہے بالعموم ہم ان متعاقب

احوال شعور کے لئے ایک جامع اصطلاح وضع کرتے ہیں، اور جسم کے مقابلہ میں اس کو ذہن کہتے ہیں۔ یہ ذہن کیا ہے؟ تجربی نفسیات اس سوال کا جواب دیتی ہے، کہ ذہن شعور کی موج سے مرکب ہوتا ہے۔ کسی اور لحاظ سے یہ جواب ناقص یا نامکمل ہو تو ہو، لیکن سیانی یا تجربی نفسیات کے لئے یہ بالکل کافی ہے۔ لمحہ شعور میں نفسی لہر ہی وہ چیز ہے جس کا ہم کو براہ راست وقوف ہوتا ہے۔ جب ایک دفعہ یہ لہر گزر جاتی ہے تو اس لہر کے ایک خاص پہلو کی اتنی ہی ہستی ہوتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول یا ہوا کی ان موجوں کی، جو اپنے منتقلی پر ہی آباد کی وجہ سے پیدا ہوئی ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ اس کے اثرات باقی رہیں، لیکن یہ خود مٹ جاتی ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ جب میں خود اپنی اور اوروں کی گزشتہ زندگی غور کرتا ہوں تو ذہن کی اصطلاح کو کسی خاص لمحہ شعور کی نفسی لہر کے لئے استعمال نہیں کرتا، بلکہ میری مراد شعور کی مجموعی لہر سے ہوتی ہے۔ چنانچہ میں ٹیکسیر کے ذہن کے نتائج اپنے بچوں کی ذہن کے ارتقا، وغیرہ کا ان ہی معنوں میں ذکر کرتا ہوں۔ لیکن اصطلاح کا یہ خاص استعمال اس خیال کے منافی نہیں، کہ ذہن شعور کی لہر سے مرکب ہوتا ہے، اور یہ کہ لمحہ شعور کے گزر جانے کے بعد نفسی لہر کا وہ خاص پہلو جس سے ذہن اس خاص وقت مرکب ہوتا ہے، معدوم ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے اثرات باقی رہ سکتے ہیں۔

بعض اوقات ہم کہتے ہیں، کہ ذہن تصورات کو محفوظ کرتا ہے، یا تصورات ذہن میں باقی رہتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ جو نفسیاتی عقیدہ ہم پیش کر رہے ہیں، اس کے مطابق یہ طرز بیان صحیح نہیں، اگرچہ روزمرہ کی ضروریات کے لئے یہ کافی ہے۔ لہر کے وہ پہلو جو ختم ہو چکے ہیں، تصورات کو محفوظ نہیں کر سکتے، نہ یہ تصورات ان پہلوؤں میں باقی رہ سکتے ہیں۔ یہ بھی یقیناً ناممکن ہے، کہ کسی موجود الوقت پہلو میں تمام گزشتہ پہلوؤں کے تمام اثرات محفوظ رہیں۔ اگر ایسا ہوتا، تو وہ لہر بلکہ ہی جمیدگی کے اس درجے پر پہنچ جاتی جو نہ صرف لمحہ شعور میں مایوس کن انتشار پیدا کرتا، بلکہ ہر قسم کی نفسیاتی تحلیل کو یقیناً ناممکن بھی کر دیتا۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہے، کہ ہم کو ان تصورات کا ”ذہن میں آجیا کرنا“ پڑتا ہے، جو گزشتہ پہلوؤں کے ساتھ مخصوص تھے۔ ”ذہن میں آجیا“ کے جملہ سے یہ لول ہوتا ہے، کہ یہ تصورات کسی ایسی جگہ سے لائے جاتے ہیں جو ذہن سے باہر ہے۔ لیکن تصورات احوال شعور ہوتے ہیں، لہذا وہ ذہن سے باہر کس طرح رہ سکتے ہیں؟ لیکن کیا وہ اس طرح



ذہن سے باہر رہتے بھی ہیں؛ اس سوال کا جواب ہم کو نفی میں دینا پڑتا ہے، اور اسی لئے بیماری مشکلات چند در چند نظر آتی ہیں۔ لیکن درحقیقت یہی منفی جواب ان مشکلات کو حل کرنے کا راستہ صاف کرتا ہے۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ نفسی لہر جب ایک دفعہ گزر جاتی ہے، تو اس کی اتنی ہی ہستی رہ جاتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول یا اس آواز کی، جس نے پانچ قبل ہوا کو مرتعش کیا تھا۔ لیکن اگر گلاب کی جھاڑی صحیح و سالم ہے، تو اگلی بہار میں اس سے پھر پھول پیدا ہوں گے۔ اسی طرح اگر میں تندرست و توانا ہوں، اور میرا گلاب بھی خراب نہیں ہوا، تو میری آواز پھر ہوا کو مرتعش کریگی۔ ہم یہ نہیں کہا کرتے، کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، اس جھاڑی میں، اگلے سال پیدا ہونے کے لئے، محفوظ رہتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم کہا کرتے ہیں، کہ جب تک جھاڑی زندہ اور تندرست ہے، اس وقت تک مناسب حالت میں اس سے پھول پیدا ہوتے ہی رہیں گے۔ بعینہ یہی حال تصورات کے دوبارہ پیدا ہونے کا ہے۔ جب تک کہ میں بقید حیات اور تندرست ہوں، اس وقت تک مناسب حالات میں تصورات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تصورات کی نام نہاد و خازنیت کی توجہ یہ عضوی حالات پر مبنی ہوتی نظر آتی ہے۔ تصورات کی ہستی، کو بحیثیت تصورات کے، تو ختم ہو چکی ہے، لیکن عضوی اور جسمی ساخت میں کچھ ایسے تغیرات ہو چکے ہیں، کہ عند الضرورت اسی طرح کے تصورات دوبارہ پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تصورات کا احیا ایک عضوی عمل کو مستلزم ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاسکتا ہے، کہ جسمانی تنظیم کی استقامت شعور کے باقاعدہ مظاہر کی شرط میں سے ایک ہے۔

اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا، کہ انسان، اور دیگر دودھ پلانے والے جانوروں میں دماغ یا اس کا کوئی حصہ، شعور کا مخصوص متفرع ہے۔ سطح جسم کے ہر حصے، آنکھ، کان، ناک اور کام دہن، عضلات، مفاصل، اور اندرونی احشاء، ان سب سے اعصاب خارج ہوتے ہیں، جن کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں یہ اعصاب بالآخر دماغ سے جا ملتے ہیں،

اور ان ہی کے راستے سے کسراتی تغیرات دہیجانات، کی لہریں عصبی مراکز میں پہنچتی ہیں۔ ان کے باہری سروں پر مخصوص خلا یا ہوتے ہیں جن کی ساخت اس قدر نازک ہوتی ہے کہ ان کا کلائی تعادل بہت آسانی اور جلدی، سے مضطرب ہو جاتا ہے۔ آنکھ کے شبکیہ میں خلا یا ہوتے ہیں جو روشنی کی موجوں کے تضاد سے متاثر ہوتے ہیں۔ کان میں کے خلا یا ہوا کے ارتعاشات کا جواب دیتے ہیں۔ ناک اور منہ میں وہ خلا یا ہوتے ہیں جن کا تعادل ان ارتعاشات سے مضطرب ہو جاتا ہے، جن کو علی الترتیب بو اور ذائقہ کہتے ہیں۔ جلد کے بعض خلا یا عصبوں یا بائع اشیاء کے مس کرنے سے متنبہ ہوتے ہیں، اور بعض میں گرمی و سردی کی وجہ سے تحریک ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی متنبہ ہوتا ہے، تو ان اعصاب کے ذریعہ اس تہیج کی شاعت ہوتی ہے جو ان خلا یا سے ملے ہوئے ہیں، اور اس طرح دماغ کے عصبی مراکز کی تحریک ہوتی ہے۔ اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اور ہیجانات دوسرے اعصاب (جن کو برآئید کہتے ہیں) کے راستے عضلات کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ ہیجانات کے اس انتقال سے وہ عضلات سکڑا پڑتے ہیں۔ ایک اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ہیجانات ان ہی برآئید اعصاب کے راستے سے غدود میں پہنچیں اور ان سے افراز شروع ہو جائے۔

یہ ایک عام عقیدہ ہے اور بہت سے مشاہدات و اختبارات پر اس کی بنیاد ہے، کہ اعصاب کے راستے سے ہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا لیکن جب یہ کسراتی ارتعاش دماغ یا دماغ کے کسی حصے (غالباً مخی نصف کرہ جات) میں پہنچتا ہے تب شعور کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا شعور کے منجملہ دیگر اسباب ایک سبب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مخی نصف کرہ جات کے مخصوص عصبی مراکز میں کسراتی ارتعاش، یا اضطراب پیدا ہو ہیجانات اس انتقال کے لئے محسوس اور قابل پیمائش وقت لیتے ہیں۔ یہ واقعہ فوری عکسی تضاد کے ایک سلسلہ سے ظاہر ہوتا ہے جس میں ایک لڑکی بیٹھی نہا رہی ہے، اور ایک اور لڑکی اس کے اوپر نہایت سرد پانی ڈال رہی ہے۔ پہلی تصویر میں یہ دوسری لڑکی بالٹی لئے کھڑی ہے، اور پانی ڈالنا شروع ہی کیا ہے۔ دوسری تصویر میں اس نے بالٹی خالی کر دی ہے،

اور اس طرح ہانے والی لڑکی کو سرد پانی نے گھیر لیا ہے، لیکن باوجود اس کے اس نے جنبش تک نہیں کی۔ وہ بعینہ اسی طرح بیٹھی ہے جیسی کہ پہلی تصویر میں۔ سرد پانی نے اعصاب کے سردوں کو توجہ دیا ہے، لیکن ہیجان ابھی تک عضلات تک نہیں پہنچا۔ تیسری تصویر میں وہ ہانے والی لڑکی اپنے ٹب سے کود کر باہر نکل رہی ہے۔ اس کا چہرہ کم و بیش قوی و شدید احوال شعور کی غمازی کر رہا ہے، کیونکہ سرد پانی اس پر بالکل اچانک پڑا تھا۔

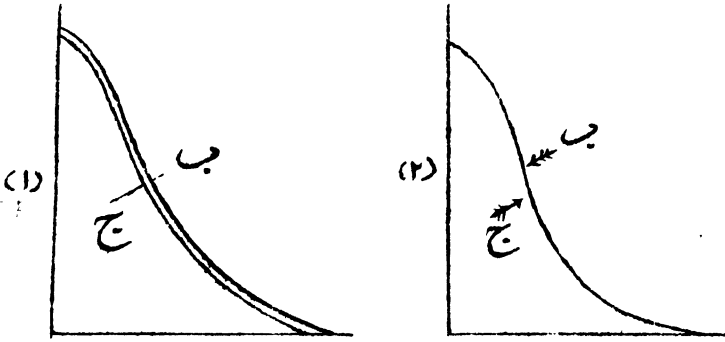
ہیجان کی شرح رفتار کو معلوم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ یہ ایک عصب کو سو فیٹ فی ثانیہ کی رفتار سے قطع کرتا ہے، لیکن دماغ میں پہنچ کر یہ رفتار کم ہو جاتی ہے، اور اگر دو یا زیادہ متبادل اشیا کیا واقعات، میں سے ایک منتخب کرنا پڑتا ہے، تو یہ رفتار اور کم ہو جاتی ہے۔

ان بھی مراکز کے کمسراتی تغیرات اور احوال شعور، حیا کے ساتھ ہوتے ہیں، کہ وہ بیان کس قسم کا تعلق ہوتا ہے؟ یہ سوال گرا گرم بحث کا موضوع رہا ہے۔ عام ترین عقیدہ یہ ہے کہ ذہن اور جسم ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور علیحدہ ہستیوں ہیں۔ یہی عقیدہ ہے جو ہم میں سے اکثروں کو بچپن میں بتایا جاتا ہے، جب ہم مسئلہ زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے قابل بھی نہیں ہوتے۔ اس خیال کے مطابق جسم ایک ٹھیک ہے جس میں، اور جس کے ذریعے، ذہن کام کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ذہن جسم کو جاندار بناتا ہے۔ یہ گویا اس جہانی مشین کا انجنیر ہے۔ لیکن مدت حیات میں یہ تعلق کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ اگرچہ ذہن جسم کو کشیت اور زار استعمال کرتا ہے، اور یہ استعمال ناگزیر بھی ہے، تاہم کمزور مادے کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے اس کے راستے میں سترار کا وہیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ آخر کار موت ذہن، یا روح، کو گوشت و پوست کی قید سے آزاد کر دیتی ہے۔ اس مسئلہ پر تجربی نفسیات کے نقطہ نظر کے علاوہ کسی اور نقطہ نظر سے بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

اس لحاظ سے عصبی مراکز کے کمسراتی تغیرات ذہنی اعمال کے متلزمات، یا عضویاتی اسباب ہیں، چنانچہ روزمرہ گفتگو میں ہم کہتے ہیں کہ ذہن جسم پر عصبی مراکز کے ذریعہ سے اثر کرتا ہے، اور جسم اسی ذریعہ سے اس اثر کا جواب دیتا ہے۔ اب اگر یہ بیان لیا جائے کہ مدت حیات میں تمام ذہنی اعمال کے عضویاتی متلزمات ہوتے ہیں، تو یہ عضویاتی متلزمات، یعنی عصبی مراکز کے کمسراتی تغیرات، ذہنی اعمال کی صحیح علامات ہوں گے، بشرط صرف یہ ہے کہ یہ

متلازمات پوری طرح معلوم کر لئے جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نفسیات کے لئے اس مسئلہ کا یہ ثنوی حل اسی پر اگر ٹھہرنا ہے، کہ عضویاتی اور نفسی اعمال وجود کے دو مختلف اور علیحدہ شئون ہیں۔ لیکن مدت حیات میں ایک کے تغیرات دوسرے کے تغیرات کے متوازی اور ان کو متلازم ہوتے ہیں۔

اسی مسئلہ کا دوسرا، اور واحدی حل یہ ہے، کہ عضویاتی اور نفسی اعمال قابل تمیز، لیکن غیر منفک ہیں۔ یہ علیحدہ ہستیاں نہیں، جو زندگی میں علرضی طور پر متلازم ہو جاتی ہیں۔ یہ دراصل ایک ہی طبعی واقعہ کے دو مختلف رخ ہیں۔ تجربی ثنویت کے نزدیک جو ترسیم ایک معلومہ حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہ ایک دوسری ترسیم کے بالکل مشابہ ہوتی ہے، جس سے ہم ان دماغی تغیرات (یہ کیسے ہی ہوں) کو ظاہر کرتے ہیں، جو اسی حالت شعور کے ساتھ حیشہ پائے جاتے ہیں۔ وحدیت کے مطابق ایک ہی ترسیم ہوتی ہے جس کا ایک رخ نفسی ہوتا ہے، اور دوسرا عضویاتی۔ یہ ظاہر ہے، کہ ان دونوں حلوں کے اختلافات کی اہمیت فلسفہ میں خواہ کچھ ہی ہو، لیکن نفسیاتی تعبیر و تاویل کی حیثیت سے یہ اس قابل نہیں، کہ اس پر دماغ سوزی کی جائے۔ یہ دونوں حل شکل (۵) میں دکھائے گئے ہیں۔



شکل (۵)

(۱) ثنویت۔۔ (ب) نفسی منحنی (ج) عضویاتی منحنی

(۲) وحدیت۔۔ (ب) منحنی کا نفسی رخ

(ج) منحنی کا عضویاتی رخ

لہذا اس قیاس کے مطابق جو ترسیم ایک حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہی

اس عضویاتی تغیر کو بھی ظاہر کر سکتی ہے، جو اسی وقت دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس ترسیم کے معنوں کو فدا اور واضح کر دینا چاہئے۔

حالت بیداری کے کسی لمحہ میں دماغ کے عصبی مراکز پر ان درآئندہ ہیجانات کی بارش برقی ہوتی ہے، جو ہم کے تمام ذہنی حس حصول سے، اور عصبی راستوں کے ذریعہ، وہاں پہنچتے ہیں۔ جب یہ ہیجانات اسی عصبی مراکز میں پہنچتے ہیں، تو ان میں تطابقت پیدا ہو جاتا ہے، اولاً ان کے آلات مخی نصف کرہ جات کے حوالے کر دئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ کمسراتی اضطرابات پیدا کرتے ہیں، جن میں سے بعض شعوری ہوتے ہیں، یعنی ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان کمسراتی اضطرابات پر ہمیشہ کمسراتی اضطرابات کے، بحث کرنا چاہئے، اس لئے ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ مرکب ارتعاشات ہوں، اور ان کے ساتھ کوئی کیمیاوی تغیر ہو، لیکن اغلب یہ ہے، کہ کیمیاوی حالت کے تغیرات، اور توانائی کے متلازم استحالات، ان میں شامل ہوتے ہیں۔ لہذا میں ان کو کمسراتی اضطرابات، یا استحالات توانائی، کہوں گا اور ان کی ماہیت کی تخصیص کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ لیکن کسی مہیج سے جو اثر پیدا ہوتا ہو، وہ فوراً ہی نہیں مٹ جاتا، بلکہ محسوس اور قابل پیمائش وقت تک باقی رہتا ہے۔ اس عرصہ میں اس کی شدت یکساں نہیں رہتی، بلکہ ابتدا میں تو جلدی ہی کثیر ترین ہو جاتی ہے، اور پھر آہستہ آہستہ گھٹتی شروع ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک مہیج کے عضویاتی اثرات کا استحضار ہمیں اسی ترسیم سے ہوگا، جو شکل (۱) میں دی گئی ہے۔

اب دماغ میں عصبی مراکز بے شمار ہیں۔ اگر ہم مخی نصف کرہ جات کے اعلیٰ ترین مراکز کو باقی سب کو خارج بھی کر دیں، تب بھی ان کی تعداد بہت زیادہ رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حالت بیداری میں ان درآئندہ اعصاب کی کثیر تعداد کے راستے سے آنے والے ہیجانات کے پیدا کردہ کمسراتی اضطرابات کی مقدار بھی بہت زیادہ ہوگی، جو مختلف درجوں کی شدت سے پہنچتے ہیں۔ علاوہ ازیں مہیج کے مختلف درجوں، اور اعضا، مہیج کی جماعت کے اختلاف، کی وجہ سے مخی نصف کرہ جات میں کمسراتی اضطرابات بھی بلحاظ شدت مختلف ہوتے ہیں۔ اعلیٰ دماغی مراکز کو ہم پیاؤ سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ پیاؤ میں ہم چند گھنٹے تلووں کو مختلف درجے کی شدتوں سے امر قشر کر سکتے ہیں۔ اس کے پردے گویا درآئندہ اعصاب کے حساس سرے ہیں، جن پر

ہمارے ارد گرد کی اشیا کبھی کسی طرح اور کبھی کسی طرح اثر کرتی ہیں۔ پیاؤ سے جو آواز نکلتی ہے، اس کی نوعیت کچھ تو موقوف ہوتی ہے ان تاروں پر جو مرتعش ہو رہے، اور کچھ ان ارتعاشات پر جو اسی طرح پیدا کئے جا رہے ہیں۔ بعینہ اسی طرح کمسراتی اضطرابات سے جو حالت شعور پیدا ہوتی ہے، اس کی نوعیت کا انحصار کچھ تو عصبی مراکز کے ان رقبہ جات پر ہوتا ہے، جو مضطرب ہوتے ہیں، اور کچھ ان اضطرابات کی اضافی شدتوں پر جو درآئندہ حیوانات کا متبہ ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم نیمی نصف کردہ جات کے کمسراتی اضطراب کو ترسیم کی صورت میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں، تو واحدیت کی رو سے تو کمسراتی اضطرابات اور شعور کا منحنی ایک ہی ہوگا، لیکن تجربی ثنویت کے مطابق ان دونوں کے الگ منحنی ہوں گے، جو ایک دوسرے کے مقابل و متوازی ہوں گے۔ نمایاں اور غالب وہ اضطرابات کہلائیں گے جو پوری طرح شعور کا یا مرکز ہی ہوں گے۔ منحنی کے نچلے حصہ میں وہ نیم غالب اضطرابات ہوں گے، جو تحت شعوری یا ذیلی ہیں۔

لیکن بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ نیمی نصف کردہ جات میں بعض اضطرابات ایسے بھی ہوتے ہیں، جو صنفاً شعوری، یا تحت شعوری، ہوتے ہیں، لیکن ان کی شدت اس قدر کم ہوتی ہے، کہ وہ شعور میں داخل نہیں ہو سکتے۔ ان کو ہم تحت غالب کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس حصہ میں واقع ہوتے ہیں، جو وہلینز شعور کے نیچے ہے۔ تجربی ثنویت کے مطابق شعور کا منحنی کمسراتی اضطرابات کے منحنی کے متوازی ہوتا ہے، اور وہلینز شعور پر پہنچ کر یک دم ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن واحدیت کی رو سے اگر کمسراتی اضطراب اور شعور کا منحنی ایک ہی ہے، یا بالیک ہی منحنی کے دو پہلو ہیں، تو اس تحت غالب حصہ کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر ہم کہیں، کہ وہلینز کے نیچے اس حصے میں شعور کی ایک قسم ہوتی ہے، جو بطور حاشے کے بھی تحت شعوری نہیں ہوتی، تو ہم تضاد بیانی کے مرتکب ہوتے ہیں، کیونکہ یہ شعور غیر شعوری ہوگا۔ میں اس شکل کو اس طرح حل کروں گا، کہ شعور کے لفظ کو تمام اس حصے کے لئے استعمال کروں گا، جو وہلینز

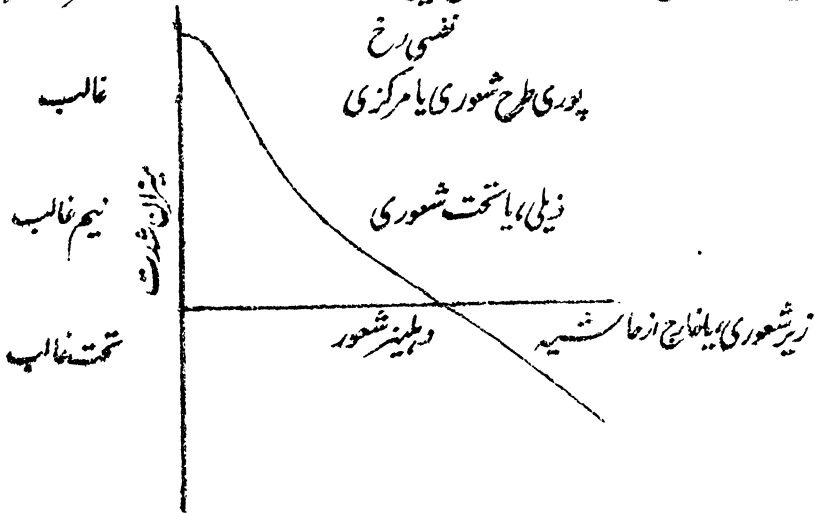
Dominant لہ

Sub-dominant لہ

Infra-dominant لہ

اور یہ واقع ہے، اور جو حصہ دہلیز سے نیچے ہے، اس کو زیر شعور کہوں گا۔ میرا خیال ہے، کہ یہ زیر شعور محض منفی نہیں بلکہ یہ مثبت اور موجود ہے۔ یہ بلحاظ شدت اس قدر ضعیف اور بلحاظ اعتدال اس قدر حقیر ہوتا ہے، کہ حاشے پر بھی تحت شعوری نہیں ہو سکتا۔ لیکن باوصف اس کے بلحاظ نوعیت بالکل اس حصہ کے مشابہ ہوتا ہے، جو دہلیز سے اوپر واقع ہے۔ لیکن اگرچہ یہ تمام بیانات منہجی کے زیر شعوری حصہ کے متعلق خود میرے عقیدے کی ترجمانی کرتے ہیں، تاہم جو لفظ میں استعمال کرتا ہوں اس سے بالضرورت اس قسم کا مثبت وجود مدلول نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص چاہے اس سے یہ معنی لے سکتا ہے، کہ اس سے اس حصہ پر دلالت ہوتی ہے جو شعور کے ظہور کی سطح سے نیچے واقع ہے۔

اب ہم کس قدرتی اضطراب کے منہجی کو جو شعور کے منہجی کے ساتھ متحد فرض کیا گیا، ترسیماً ظاہر کرنے کے قابل ہو گئے ہیں (دیکھو شکل ۶) منہجی کے اوپر کے حصے میں غالب کس قدرتی اضطرابات ہیں، جو نفسی حیثیت سے پوری طرح شعوری، یا مرکز کی ہیں۔ اس کے نیچے نیم غالب اضطرابات ہیں، جو نفسی لحاظ سے تحت شعوری، یا ذیلی ہیں۔ پھر اس کے نیچے تحت غالب اضطرابات ہیں، جو زیر شعور، یا خارج از حاشیہ حصہ میں واقع ہیں۔



شکل (۶)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال کے مطابق صاف نامکمل، یا مرکز کی شعور غالب

مخفی تغیر کو متلزم ہے۔ اب ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے، کہ اس غلبہ کی تعیین کن اسباب سے ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب عضویاتی اور نفسیاتی دونوں پہلوؤں سے علیحدہ علیحدہ ہونا چاہیئے۔ مخفی تغیرات کے غلبہ کے بحیثیت مخفی تغیرات کے اسباب کی تحقیق عضویات یا عضویات اعصاب کا کام ہے، لہذا ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے۔ مرکزی احوال شعور، مثلاً ارتسامات، تصورات، کے غلبہ کے اسباب کی تلاش نفسیات کے ذمے ہے، اس پر ہم باب چہارم میں غور کریں گے۔

شعور کے عضویاتی اسباب کی کوئی مناسب و موزوں بحث مابعد الطبیعیات کی مداخلت کے بغیر نامکن ہے۔ مروجہ تصوری عقیدہ کے بموجب مادہ صرف ظاہری ہے، یعنی اس کا وجود صرف شعور میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ دماغ کے عضویاتی تغیرات بھی ظاہری ہیں، اور اس لئے ان کو شعور کے اسباب کہنا لغو ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مقدمہ میں میں کہہ چکا ہوں، کہ جس واحدیت کا میں قائل ہوں، اس کی ایک اہم ذمہ یہ ہے، کہ تجربہ اور علم کے لئے مونی اور معنی پہلو (جو دونوں ظاہری ہیں) بالکل مساوی ہیں۔ تجربی مباحث کے علمی مقاصد کے لئے دونوں مساوی طور پر حقیقی ہوتے ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے اس سوال پر غور کرتے وقت حقیقت خارجی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن خالقہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے — شیئ بنفسہا و حقیقت ہے، جو اس کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، اور عضویاتی اور نفسیاتی واقعات و حادثات اس کے مظاہر ہیں۔



# باب سوم

## ہمارے ذہن کے علاوہ اور افہام

طریقہ تقابل کا استعمال کج کل کی نفسیات کی خصوصیات امتیازی میں سے ہے جب تک کہ ماہر نفسیات اپنے آپ کو خود اپنے شعور کے افعال و اعمال کے تاملی مطالعہ تک محدود رکھتا ہے، اس وقت تک اس کے تمام نتائج لازمی طور پر خود اس کی شخصیت کی حدود سے محدود ہوتے ہیں، خواہ یہ نتائج اس کی نگاہ میں کسی قدر یقینی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں۔ جب وہ اپنے نتائج کا دوسرے متال شاہدین کے نتائج سے مقابلہ کرتا ہے، تو وہ نفسیات متقابلہ کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس مقابلے کی بنا کو اور زیادہ وسیع کرنے سے وہ اپنے نتائج کو اور زیادہ جامع بنا لیتا ہے۔ طریقہ تقابل کا دوسرا درجہ وہ ہے جس میں وہ تاملی نفسیات کے نتائج کو ان عصبی اعمال کے عضویاتی مطالعہ کے ساتھ ملاتا ہے جو نفسی احوال کے متلزمات ہوا کرتے ہیں۔ واحدیت کے قیاس کے مطابق یوں کہنا کہ وہ ایک ہی طبعی واقعہ کے دو بالکل مختلف پہلوؤں کا مقابلہ کر رہا ہے۔ ثنویت اس کو اس طرح بیان کرے گی، کہ یہ دو بالکل مختلف واقعات ہیں، جو باوجود اپنے اختلاف کے ہمیشہ ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔ بہر صورت اس مقابلے سے وہ اپنے علم (مائنس) کو حیاتیات میں شامل کر دیتا ہے، یہ خود اس کے اپنے علم کے لکھ بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ اب ارتقا موجودہ حیاتیات کے تمام خزانوں کی کنجی ہے، اور اس منطق واحدیت کا جو قیاس ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم منطقی طور پر صرف اسی کے مجاز نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کو وسعت دے کر حیوانی نفسیات کو اس میں شامل کر لیں، بلکہ ہم مجبور ہیں، کہ نفسیاتی ارتقا کو حیاتیاتی ارتقا کا ہم رتبہ سمجھیں، اگرچہ تجربی ثنویت کے مطابق یہ ممکن نہیں۔

اس باب میں اس بات پر غور کرنا چاہتا ہوں، کہ ہم اپنے ذہنوں کے علاوہ

دیگر اذہان کے متعلق کیا کچھ معلوم کر سکتے ہیں، اور یہ کہ یہ علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے، جو کچھ کہ ابھی کہا گیا ہے، اس سے نتیجہ ہوتا ہے کہ چونکہ حیاتیاتی ارتقا سے ایسے افراد پیدا ہوئے ہیں، جو بلحاظ جسمانی ساخت ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، لہذا ہو سکتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے، کہ لازمی ہے، کہ ان مختلف تبعاعد حیاتیاتی افراد میں مختلف و متباعد ذہنی اصناف ہوں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ ہم ذہن کی اصطلاح وسیع ترین معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، اور اس سے نفسی فعلیت کی تمام صورتیں مراد لے رہے ہیں۔ لیکن سوال ہو سکتا ہے، کہ ان مختلف و متباعد اصناف ذہن کا علم ہم کو کیوں کر ہوتا ہے؟ یہیں پر وہ اساسی وقت پیش آتی ہے، جو انسانی اور حیوانی نفسیات متقابلہ کو اس وقت پیش آتی ہے، جب یہ عام اور روزمرہ باتوں کے وسیع میدان کو چھوڑ کر انفرادی اور معینی واقعات کے تنگ و تاریک کوچہ میں قدم رکھتی ہے، جہاں تشریح و توجیہ کے متضاد امکانات ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم کو سوائے ان نفسی اعمال کے جن کا مطالعہ تاملی طریقہ سے ہم خود اپنے آپ میں کر سکتے ہیں، کسی اور نفس سے براہ راست اور بلا واسطہ واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے تاملی طریقہ لازماً تمام نفسیات متقابلہ کی بنیاد بنا ہے۔

نفسیات متقابلہ کی بنیادی وقت کو میں ایک نمیشل کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ فرض کر دو کہ ایک گھڑی جو عقل و فہم سے بہرہ ور ہے، اور گھڑیوں کا مطالعہ شروع کرتی ہے، لیکن ان گھڑیوں کی اندرونی مشین تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی، اس پر سوئیوں کی حرکت کا مشاہدہ کر سکتی ہے، اور ممکن ہے، کہ اندرونی آواز کو بغور اور توجہ سے کر کچھ مزید معلومات حاصل کرے۔ لیکن جب وہ ان مظاہر کی تشریح کرنے بیٹھتی ہے، اور جب وہ ان مظاہر کے باطنی اسباب و علل کی توجیہ کرتی ہے، تو وہ خود اپنی مشین کی تشریح و توجیہ استمداد کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ کسی اور گھڑی کی مشین سے اس کو براہ راست واقفیت نہیں ہو سکتی۔ یہ اس نتیجہ پر پہنچنے کی، اور ان حالات میں یہ نتیجہ بالکل درست بھی ہوگا، کہ اور گھڑیوں کی مشینیں بحیثیت مجموعی بالکل ویسی ہی ہیں، جیسی کہ وہ مشین جو خود اس کی سوئیوں کو ڈال کر حرکت دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جس قدر زیادہ اور جس قدر صحیح معلومات اس کو خود اپنی مشین کے متعلق ہوں گے، اسی قدر زیادہ صحیح و درست گھڑیوں کی اندرونی مشینوں کے متعلق اس کے نتائج ہوں گے مثلاً وہ مطالعہ باطن سے

معلوم کر سکتی ہے، کہ اس میں ایک پرزہ ایسا ہے، جو حرارت کے تغیرات و تلفات کو نازل کر دیتا ہے۔ اب وہ یہ دیکھتی ہے، کہ اور گھڑیوں میں سوئیوں کی حرکات حرارت کے مد و جز کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکال سکتی ہے، کہ ان میں یہ پرزہ غائب ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ وہ گھڑی اور گھڑیوں کے تمام مظاہر کو فہم کے عمل کا نتیجہ قرار دے، کیونکہ وہ لازماً اس بات سے ناواقف رہتی ہے، کہ سوئیوں کی تمام حرکات، اور اس کے علاوہ دیگر مظاہر، وزنی اشیاء کے نلکنے سے بھی پیدا ہو سکتی ہیں۔ وقل علیٰ ہذا۔ مختصر یہ کہ اس گھڑی کے لئے غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ وہ زائد سے زائد یہ کر سکتی ہے کہ ان امکانات کے متعلق سوچتی رہے۔ لیکن اگر وہ واقعی عقلمند ہے، تو اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں کے متعلق حکم لگانے میں ادعا و تحکم سے اجتناب کرے گی، کیونکہ اگر وہ ان کی تشریح کرنے کی کوشش کرے گی، تو یہ تشریح لازماً خود اس کی اپنی شین کی تشریح کی بنیاد پر ہوگی لیکن ممکن ہے، کہ اگر کسی طرح اس کی رسائی اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں تک ہو جائے، تو اس کو معلوم ہو، کہ ان میں بالکل مختلف میکا کی اصول کام کر رہے ہیں۔

اب اس تمثیل کو اور زیادہ آگے نہ بڑھانا چاہئے۔ یہاں میں نے اس کو صرف یہ واضح کرنے کے لئے بیان کیا ہے، کہ جس طرح یہ مفروضہ گھڑی مجبور ہے، کہ اور گھڑیوں کی شینوں کی تشریح خود اپنی شین کی بناء پر کرے، اسی طرح انسان مجبور ہے، کہ حیوانات کی نفسیات کی تشریح نفسیات انسانی کی بناء پر کرے، کیونکہ اس نے خود اپنے ذہن کی ماہیت و تسلسل کا مطالعہ کر کے صرف اسی کے متعلق صحیح ترین معلومات حاصل کی ہیں۔ لیکن کہا جاسکتا ہے، کہ یہ تمثیل ان اصول کے مطابق غلط ٹھہرتی ہے، جن کو میں نے اختصاراً کیا ہے، کیونکہ حیوانات کے جسمانی آلات کا علم ہماری دسترس سے باہر نہیں۔ اس علم کو ہم ضروریات تحقیق سے حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ خیال یہ ہے، کہ ان آلات کی فعلیت نفسی اعمال کا خارجی پہلو، اور ان کے ساتھ لازم ملزوم، ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ کم از کم خارجی پہلو سے تو اور گھڑیوں کی شین انسان، یعنی تخلیق کرنے والی گھڑی، کی دسترس سے باہر نہیں۔ برخلاف اس کے صورت حال یہ ہے، کہ حیوانات کے نفسی اعمال کے متعلق استخراجی نتائج صرف اس طرح جائز ہو سکتے ہیں، کہ اور درشینوں کے تقابلی مطالعہ کو ان حیاتیاتی فعلیتوں کے تقابلی مطالعہ کے ساتھ شامل کیا جائے، جو ان شینوں سے پیدا ہوتی ہیں

اس خیال سے مجھے اتفاق ہے، لیکن اس سے گھڑی کی تمثیل بالکل غلط نہیں ہو جاتی۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے، کہ تمثیل ذرا سے رد و بدل کی محتاج ہے اور اس کو تھوڑا سا اور آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

ہم فرض کریں گے، کہ وہ تحقیق کرنے والی گھڑی مطالعہ کے ذریعہ کے خود اپنی نفسیات سے واقف ہے، اور یہ کہ یہ اور گھڑیوں کی شینوں کے پرزوں کو الگ الگ کر سکتی ہے۔ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ چند گھڑیاں ایسی ہیں، جن کی شینیں تقریباً ایک ہی جیسی ہیں، اور اس کا عقیدہ ہے، کہ یہ تمام شینیں خود اس کی شین سے ملتی جلتی ہیں، لیکن وہ اپنے اس عقیدہ کو ثابت نہیں کر سکتی تا وقتیکہ وہ خود اپنی شین کے پرزوں کو بھی اسی طرح الگ الگ نہ کر دے یہ اس نتیجہ پر پہنچتی ہے، کہ ان سب گھڑیوں کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مائل ہو گئی۔ اس کو بعض گھڑیاں ایسی بھی ملتی ہیں، جن کی شینیں تو اسی اصول پر بنی ہیں، جن پر خواہ اس کی اپنی شین بنی ہے، لیکن فرق اتنا ہے، کہ وہ اس قدر مکمل اور پیچیدہ نہیں، جتنی کہ وہ خود ہے۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتی ہے، کہ ان کی نفسیات اگرچہ کم تر ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقا غالباً ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد اس کو ایک اور گھڑی ملتی ہے، جو عام باتوں کے لحاظ سے تو اور گھڑیوں کے مشابہ ہے، لیکن اس کی ساخت کا اصول بالکل مختلف ہے۔ اب وہ کوئی خاص اور معین نتیجہ نکالنے میں توقف کرتی ہے۔ وہ سوچتی ہے، کہ ممکن ہے کہ اس کی گھڑی کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مائل ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ بالکل مختلف ہو۔ وہ اس گھڑی کی نفسیات پر حکم لگانے سے انکار کر دیتی ہے۔

تمثیل کی اس بدلی ہوئی صورت کو پیش نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انسان نے تشریح الاجسام اور عضویات کی مدد سے اور انسانوں میں مخفی نصف کرہ کو معلوم لیا ہے، جس میں خود اس کے مخفی نصف کرہ جات کی طرح احساسی مراکز، حرکتی مراکز وغیرہ ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ان کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے ساتھ متحدہ الما ہیث ہے۔ لیکن وہ دیکھتا ہے، کہ اور ریڑہ و ارجا نوروں میں بھی مخفی نصف کرہ جات ہیں، جن میں احساسی مراکز، حرکتی مراکز، وغیرہ سب موجود ہیں

فرق صرف جسامت اور پیچیدگی کا ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان جانوروں کی نفسیات اگرچہ کم ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقاء ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد وہ کیڑے کوڑوں کو دیکھتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نظام لحاظ بناوٹ خود اس کے اپنے نظام اعصاب سے اس قدر مختلف ہے کہ وہ ان کے نفسی احوال کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے نظام اعصاب میں بھی عصبی ریشے اور عصبی نظایا پائے جاتے ہیں لیکن ان کی ترتیب ریڑہ و جانوروں (جن میں وہ خود شامل ہے) کے عصبی ریشوں اور عصبی نظایا کی ترتیب سے اس قدر مختلف ہے کہ حیوانیاتی نفسیات کا محاط طالب علم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ اگرچہ ان کیڑوں کے نفسی احوال انسان کے نفسی احوال کے مشابہ ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا بالکل مختلف ہونا بھی ناممکن نہیں۔

مقتضیٰ کہہ سکتا ہے کہ ماحول کا اشتراک بالضرورت نفسی توازن کا اشتراک پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر ماحول کی ضروریات پوری نہیں ہوتیں۔ یہ دلیل اپنی حد تک بالکل صحیح ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ اس کا اطلاق بہت دور تک نہیں ہوتا۔ کیا وجہ ہے کہ نفسی نوعیت کا اختلاف جسمانی نوعیت کے اشتراک سے زیادہ ہو؟ مثلاً کیڑوں کے اجسام کی ساخت اور ان کے اعضا کے وظائف انسان کے اجسام کی ساخت اور اس کے وظائف سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہے، تو مقتضیٰ کے پاس یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہے کہ ان دونوں کے نفسی اوصاف بہت زیادہ قریبی مشابہت رکھتے ہیں؟ حیوان کا نفس اور اس کا جسم دونوں ماحول کے سانچے میں ڈھلتے ہیں، لہذا اس دلیل کا اطلاق دونوں پر کیا ہونا چاہئے۔ اگر یہ کیڑے بلحاظ جسم انسان سے اس قدر مختلف ہیں، تو کیا یہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ وہ بلحاظ نفسی کو ان کے بھی بہت زیادہ مختلف ہوں گے یا ہو سکتے ہیں؟ جو شخص چینی اور شہد کی مکھی جیسے کیڑوں کی عادات اور فعلیتوں کا بغور اور باحیاط مطالعہ کرتا ہے، اس کو اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ بھی اپنے تجربے سے استفادہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ان کے افعال میں بھی ربط ضبط پیدا کیا جاسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس وقت ہم اس ربط ضبط، اور قسری مراکز اور ربط ضبط پیدا کرنے والے مراکز کی عضویات سے بہت کم واقفیت رکھتے ہیں، لیکن ہو سکتا ہے کہ کیڑوں کے اعصاب کی عضویات کے علم کی توسیع سے اس قلت علم کی دیر یا سویر تلافی ہو جائے۔

میں کبھی اسے مزدوں گا، کہ بے ریڑھ جانوروں کی فعلیتوں اور ان کے اجسام کی قوت تشریح، اور ان کی مصنوعات کے دلکش مطالعہ میں کسی طرح ڈھیل ڈالی جائے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تحقیق کے اس شعبہ میں کام کرنے والوں کو وہ سب سے ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے جو وہ انہوں نے گھڑی کی تمثیل میں سیکھا ہے۔ بہر کیف نفیات متقابلہ کے ابتدائی رسالہ میں میں اس بات پر زور دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں، کہ گیلڈوں کی فعلیتوں کی نفسی تشریح میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے بنا اعلیٰہ میرا خیال ہے، کہ اوراق مابعد میں اپنے آپ کو صرف ان نفسی احوال تک محدود رکھنا بے جا نہیں ہوگا اعلیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں مخفی نصف کرہ کی فعلیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ کسی اور شخص کے افعال کے پس پردہ جو ذہنی اعمال ہوتے ہیں ان کے متعلق ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ اس کا اور ہمارا ذہن ایک دوسرے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ ہندوستانی ہے، اگر اس کا اور ہمارا مذاق ایک ہے، اور عادات فکر ایک ہیں، اور اگر اس کی اور ہماری تعلیم ایک ہی اصول پر ہوئی ہے، تو یہ مشابہت بہت زیادہ ہوگی، اگرچہ اس حالت میں بھی شخصی اختلافات کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر وہ غیر ملک کا باشندہ ہے، اور ہمارا سہم مرتبہ بھی نہیں، اگر اس کے اور ہمارے مذاق اور عادات فکر میں بھی اختلاف ہے، اور اصول تعلیم بھی ہم دونوں کا ایک نہیں، تو اس کے اور ہمارے ذہن میں بُد المشرقیں ہوگا۔ ہم کو اس کے ساتھ معاملہ کرنے میں سخت دقت ہوگی۔ ہمارے سمجھ میں یہ نہ آئے گا، کہ جو چیز ہمارے لئے سوہان روح کا باعث وہ اس کے لئے موجب تفریح کس طرح ہو سکتی ہے؟ ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ جن باتوں کو ہم اخلاق سوز کہتے ہیں، وہ اس کے نزدیک عین اخلاق ہیں۔ جو چیزیں ہم کو کریمہ المنظر نظر آتی ہیں، وہ اس کے خیال کے مطابق کان جن و جان جن ہیں۔ افریقہ کی حبشیوں اور امریکہ کے وشنیوں سے تعلق پڑے تو ہماری مشکلات دہچند ہو جاتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ وہ لوگ ہیں جو نسلہا نسل سے ایسے حالات میں رہ رہتے ہیں جو ان حالات سے بالکل مختلف ہیں، جن میں ہماری قوم کی پرورش ہوئی ہے۔ ان لوگوں کے خیالات و مشاعر کی صحیح تشریح، اور ان ذہنی اعمال کا انکشاف، جو ان کے افعال کے نفسی لوازم ہیں، بچوں کا کھیل نہیں۔ یہ وقت محض اس وجہ سے ہے، کہ صرف ہندو متحدن ذہن وہ

ذہن ہے جس کے متعلق ہم کلی اور براہِ راست واقفیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں، اور جس کو ہم اپنے آپ معلوم کرتے ہیں۔ اسی ذہن کی بناء پر ہم افریقہ کے حبشیوں کے ذہن کی تشریح کرتے ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ ہند و تمدن انسانوں نے مطالعہ باطن اور تقابلی مطالعہ سے اس دنیا کے متعلق کافی واضح اور غیر متناقض خیالات قائم کر لئے ہیں۔ انہوں نے ان ہی دو طریقوں سے اس تعلق کو بخوبی معلوم کر لیا ہے، جو ان میں بحیثیت افراد اور اس چیز میں جو تسلسل ہے جس کو ہم کلی سمجھتے ہیں۔ لیکن غیر متدن اور وحشی لوگوں میں مطالعہ باطن کی قابلیت اور فکر کی قوت نہایت کم ہوتی ہے۔ لہذا ان کے خیالات و آراء میں ہم کو اس قدر وضاحت، قطعیت، اور عدم تناقض کی امید نہ رکھنی چاہئے۔ ہمارے لئے اس بات کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے، کہ وہ کس طرح ایسی باتوں پر ایمان لے آتے ہیں جو ہم کو متناقض معلوم ہوتی ہیں، اور کس طرح توجیہ و تعلیل کے منفرد ٹکڑوں سے ان کی تسلی و تسفی ہو جاتی ہے، اور وہ ان ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک مسلسل برہان بنانے کی خواہش نہیں رکھتے، اور اگر رکھتے ہیں، تو بہت کم درجے تک پھر خود ہم میں بعض اشخاص ایسے ہیں، جو ہمارے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ہم سے بہت مختلف بھی ہوتے ہیں۔ ان کے ذہنی اعمال کو سمجھنا دشوار بھی ہے، اور اہم بھی۔ میری مراد بچوں سے ہے۔ بچوں کے اعمال اکثر کس قدر غلط واقع ہوتے ہیں! ان کی تلون مزاجی کس قدر تکلیف دہ، لیکن دلچسپ ہوتی ہے، ان کا مذاق کس قدر عجیب و غریب ہوتا ہے! ان کی غیر معقولیت اور بے عقلی کس قدر دلکش ہوتی ہے، ان کی ہوشیاری، چال کدستی اور تیزی اکثر کس قدر تعجب انگیز ہوتی ہے! باوجود اس تمام بیش بہا تحقیق کے جو اس شعبہ حیات میں ہوئی، بچوں کی نفسیات وہ چیز ہے، جس میں بہت محتاط مشاہدہ، اور انتباہات کی اب بھی بہت ضرورت ہے۔ لیکن تشریح کی مشکلات کیوں اس قدر زیادہ ہیں؟ صرف اس وجہ سے کہ ہم کو بچہ کے ذہن کی تشریح جو انوں کے ذہن کی بناء پر کرنی پڑتی ہے، حالانکہ بچوں کے ذہن میں توازن کی اضافی ترقی، اس کے جسمانی آلات کی اضافی ترقی کی طرح، جو ان مردوں اور عورتوں کے ذہنی توازن کی ترقی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم بھی کسی وقت بچے تھے، لیکن ہم میں سے اکثروں کو بچپن کے زمانے کی جو کچھ باتیں یاد ہیں، ان میں ذہنی اعمال کی نوعیت شامل نہیں ہم کو ان ذہنی اعمال کے بعض نمایاں آلات یاد رہتے ہیں

چند عجیب و غریب واقعات، انتہائی خوشی، یا رنج، کے چند مواقع، اور اسی طرح کی اور باتیں، وہ ذخیرہ ہے جو بچپن کا زمانہ جوانی کے زمانے کے حوالہ کرتا ہے۔ ذہنی اعمال کو دہرایا کرنے کے لئے مطالعہ باطن کی ضرورت ہوتی ہے، اور مطالعہ باطن، یا وہ علم، جو مطالعہ باطن کی رہنمائی کرتا ہے، بچوں میں اناد رکالم و دم کا حکم رکھتا ہے۔ بچپن کے ذہنی اعمال ہم کو اس وجہ سے یاد نہیں رہتے، کہ یہ اس وقت ہم میں سے اکثروں کے لئے فکر و خیال کا معروض نہیں بن سکتے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم نفسیات انسانی میں عقلمندوں اور علما کی نفسیات کے علاوہ عوام، وحشیوں اور بچوں کی نفسیات کو شامل کرتے ہیں، تو یہاں بھی تشریح میں بہت دقتیں پیش آتی ہیں۔ چونکہ ان ذہنی اعمال کے متعلق جو اور اشخاص کے افعال کے پس پردہ واقع ہوتے ہیں، ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ ان کا ذہن ہمارے ذہن کے مشابہ ہو، لہذا یہ ظاہر ہے، کہ اگر ترقی کے فرق، یا ترقی کی عدم تکمیل، کی وجہ سے ان کا ذہن ہمارے ذہن سے مختلف ہو جائے، تو ہمارے نتائج کی صحت مشتبہ ہو جائیگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس حالت میں ان کے ذہن تک ہماری براہ راست رسائی نہیں ہو سکتی، اور ہمارے تمام نتائجات یا ضرورت خود اپنے ذہنی اعمال کی بنا پر بنتی ہوں گے۔

مندرجہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا، کہ خارجی مظاہر کی مدد سے دیگر ذہنوں کے مطالعہ کے لئے لازمی ہے، کہ ہم کو بعد امکان اسس ذہن سے پوری پوری اور صحیح واقفیت ہو، جس کا مطالعہ ہم براہ راست اور بلا واسطہ کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد خود اپنے ذہن سے ہے۔ اس کے بغیر سائنٹفک تشریح تو بالکل نامکمل ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے تمام ذی عقل انسان خود اپنے شعور کے افعال و اعمال سے کچھ کچھ واقفیت ضرور رکھتے ہیں اور بعض ایسے لوگ، جو سلمہ ماہرین نفسیات نہیں، مطالعہ باطن کی غیر معمولی قابلیت، اور تیز ادراک و حس و درک بصیرت کی مدد سے ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جو بالکل صحیح ہوتے ہیں، اگرچہ وہ بلحاظ توازن ناقص ہو سکتے ہیں۔ ماہرین نفسیات اس شعبہ علم کے اجارہ دار ہونے کا نہ دھوی کرتے ہیں اور نہ ان کو یہ دعویٰ کرنا چاہئے، جس کا وہ مطالعہ کرتے ہیں، ان کا کام صرف اس قدر ہے، کہ



وہ اس مجموعہ معلومات میں نظم و ترتیب پیدا کریں۔ ان کو نفہم و ذکی اور صحیح مشاہدہ کرنے والے  
 وہی نسبت ہوتی ہے، جو ایک ماہر حیاتیات کو ایسے شخص سے ہوتی ہے، جو مسئلہ ماہر حیاتیات سے  
 تو نہیں، لیکن جس کو حیاتیات کے مباحث سے خاص شغف ہے جس طرح یہ مؤرخان ذکر  
 شخص مقدم الذکر کو ضرورت سے زیادہ محتاط، اور محمل اور آلاکات پر بہت زیادہ اعتماد  
 کرنے والا سمجھتا ہے، بالکل اسی طرح ایک زیرک اور ذہین عامی بھی ماہر نفسیات کو مشتبہ  
 نظروں سے دیکھتا ہے۔ وہ بھی اس کے متعلق یہی کہتا ہے، کہ یہ تفریقات و امتیازات  
 کرنے میں ضرورت سے زیادہ محتاط ہے۔ ذہن کے مطالعہ میں مطالعہ باطن پر تو بہت زیادہ  
 زور دیتا ہے، اور خارجی پہلو کا کافی لحاظ نہیں رکھتا۔ ماہر نفسیات کو چاہئے، کہ وہ اپنے  
 متعلق اس رائے کو بے صبری کے ساتھ نہ سنے اور نہ اپنے آپ کو بلحاظ عقل و فصیلت  
 اور نفہم و کیا ست معترض سے برتری سمجھ کر ضدہ تحقیق سے اس کا جواب دے۔ برخلاف  
 اس کے اس کے کو چاہئے، کہ وہ قسم کھائے کہ وہ اپنے طریق کار کو ان نتائج کی بنیاد  
 صحیح اور مناسب ثابت کرے گا، جن تک وہ اس طریق کار کی مدد سے پہنچتا ہے۔ اس کا فرض  
 ادلیں ہے، کہ خود اپنے ذہن کے اعمال کے متعلق صحیح اور باقاعدہ اذیت حاصل کرے  
 اور اسی کی بنیاد پر اندر ذہنوں کی تشریح کرے۔ اگر وہ اپنے اس فرض کی طرف سے غفلت  
 کرتا ہے، تو وہ سائنٹفک طریقہ کی تنہا بن کو کھو دیتا ہے، اور موجودہ صورت حالات  
 میں صرف یہی ایک طریقہ تشریح ممکن ہے۔

اس کو تشریح کی بنیاد بنا کر وہ ذہن کا خارجی مطالعہ شروع کر سکتا ہے۔ میرا مطلب  
 یہ ہے، کہ وہ دیگر اشخاص میں اس شعور کے خارجی مظاہر کا مطالعہ کر سکتا ہے، جو اس  
 شعور کے کم و بیش مشابہ ہے، جس کے متعلق وہ مطالعہ باطن کی مدد سے براہ راست واقفیت  
 رکھتا ہے، اور اس مطالعہ سے اس کی غائت یہ ہوتی ہے، کہ وہ اس شعور کے متعلق باطن  
 یا سماجی علم حاصل کرے، جو ان اشخاص کے افعال کا باعث ہوتا ہے۔ یہاں نفسیات انسانی  
 کا متعلم حیوانیاتی نفسیات کے متعلم کے مقابلے میں بہت فائدے میں رہتا ہے، کیونکہ  
 مخصوص خارجی مظاہر، یا مخصوص زبان، کے ذریعہ سے اپنی ذات کے شعور رکھنے والے  
 انسان ایک دوسرے کو اپنے شعوری تجربے کی نوعیت سے مطلع کر سکتے ہیں کسی نہ کسی  
 طرح کے خارجی مظاہر باطنی نفسی تجربے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ایک مشترک

زبان کی مدد سے انسان ایک خاص نفسی تجربے کی مخصوص نوعیت سے اور ول کو مطلع کر سکتے ہیں۔

آؤ ذرا اسی دیر کے لئے ایک دفعہ پھر گھڑی کی تمثیل کی طرف رجوع کریں۔ دو شاہ گھڑیوں میں ڈائل پر سوئیوں کے مقامات سے اندرونی پرزوں کے نقشہ کے صحیح صحیح اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسری کی سوئیوں دیکھ کر اندرونی پرزوں کے اصلی نقشہ کا صحیح علم حاصل کر سکتی ہے، شہ صرف یہ ہے، کہ اس مطالعہ باطن سے خود اپنے اندرونی اعمال کے نفسی پہلو کو بخوبی ذہن نشین کر لیا جواس گراس میں دو سوئیاں ایسی ہوتیں، جن کو وہ جب مرضی حرکت دے سکتی، تو یہ بھی کسی وقت دوسرا گھڑی کو خود اپنے پرزوں کے کسی گزشتہ نقشہ سے مطلع کر سکتی، یعنی یہ کہ سوئیوں کے خارجی مطالعہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی نشین کے متعلق انتہائی اور بالواسطہ طریقہ سے صحیح علم حاصل کر سکتی۔ لیکن ان تمام باتوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ دونوں گھڑیوں کی اندرونی نشینیں ایک ہی طرح کی ہوں۔ اگر ذرا بھی مختلف ہوں تو پھر ان کو اس اختلاف کی نوعیت کی اطلاع دہی میں سخت دشواری ہوگی، بعینہ یہی حال انسان کا ہے جب تک کہ وہ بلحاظ نفسی اوصاف ایک دوسرے کے شاہ ہیں، اس وقت تک وہ زبان کے ذریعہ سے اپنے اپنے نفسی تجربات کی نوعیت سے دوسروں کو مطلع کر سکتے ہیں، لیکن شخصی اختلافات کی نوعیت کی اطلاع دہی میں ان کو سخت وقت ہوتی ہے، اور اگر یہ اختلافات زیادہ تر کیفی ہیں، نہ محض کمیتی، تو اس وقت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ مہذب و تمدن انسانوں میں۔ اختلافات زیادہ تر کیفی ہوتے ہیں، بشرطیکہ وہ سب ہم تربیہ ہوں، اور تقریباً ایک ہی اصول پر ان کی تسلیم ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ ہے، کہ ان میں فسق ایک ہی طرح کے تواء کی اضافی ترقی کا ہوتا ہے۔ باصطلاح خارجی مطالعہ کرنے سے ہم اپنے دوستوں اور پڑوسیوں میں ان قوار کی نسبتوں کا اندازہ، اور ان کو معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جو میسر مہذب اور غیر متمدن انسان نہ صرف بلحاظ رتبہ کے مختلف ہیں، بلکہ جو ایک مختلف معاشرتی نظام میں زندگی بسر کر رہے ہیں، اور جن کی تعلیم و تربیت ہماری تسلیم قربت سے زمین و آسمان کا فرق رکھتی ہو، ان میں اختلافات صرف کمیتی ہی نہیں

بلکہ کینی بھی ہوتے ہیں بلکہ میں صرف مشابہ قوا کی نسبت ہی کا فرق نہیں ہوتا، بلکہ خود ان قوا کی نوعیت میں بھی کم و بیش بُعد ہوا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں ہمارے انتاجات بہت زیادہ مشکل، اور بہت کم قابل اعتماد ہوتے ہیں۔

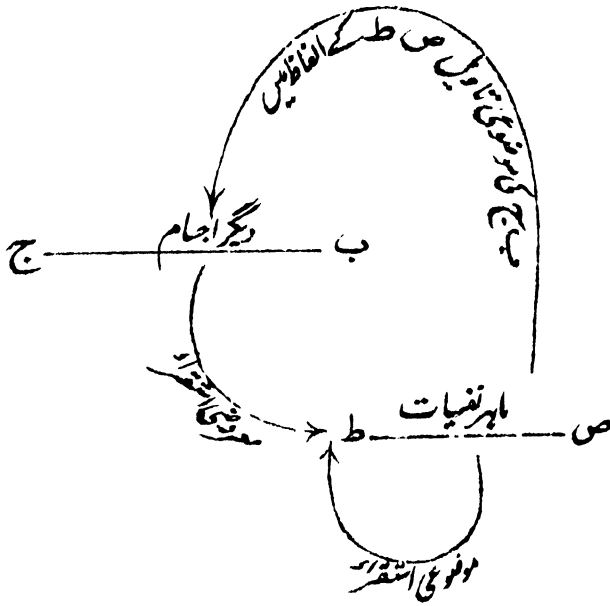
لیکن اس مطالعہ کی غیر منفک و قمتوں کا احساس، اور واقعات کی تشریح میں غلطیوں کا احتمال، نفسیات انسانی کے متعلم کو ذہن کے خارجی مظاہر کی غماط تحقیق سے باز نہیں رکھ سکتا۔ وہ ان مظاہر کے مطالعہ کے مواقع سے ہمیشہ فائدہ اٹھاتا ہے۔ اس کا یہ مطالعہ ہرگز اور قوم کے صحیح المدلغ اور صحیح الذہن مردوں عورتوں، اور بچوں تک ہی محدود نہیں رہتا، بلکہ شعا خانوں اور باگل خانوں کے مریض بھی اس کے زیر مطالعہ رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ پہنچا طبیعت، یا سوتے ہوئے چلنے کی حالت میں جو مظاہر پیدا ہوتے ہیں، وہ بھی اس کی نگاہ تحقیق سے نہیں بچتے۔ اس تمام خارجی تحقیق میں ایک عقل مند اور غماط متعلم اس بات کو نہیں بھولتا کہ نفسی زبان میں واقعات کی تاویل کا انحصار ان تعینات پر ہے جو اس نے مطالعہ باطن سے قائم کی ہیں۔ واقعات تمام خارجی مظاہر ہوتے ہیں، لیکن ان کی تاویل داخلی تجربے کے الفاظ میں ہوتی ہے، اور کئی شخص کو سوائے اس فاعلی تجربے کے خود اس کے اپنے شعور نے ہیہا گیا ہے، کوئی اور داخلی تجربہ نہ ہوتا ہے، اور نہ ہو سکتا ہے۔

اب ہم صاف طور پر یہ معلوم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ خود اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی مطالعہ کی خصوصیت تیار کی کیا ہے۔ کیمیا، طبیعیات، علم نجوم، علم طبقات الارض، یا حیاتیات کی طرح اس کے نتائج صرف ایک ہی استقرائی عمل سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ دوسرے استقرائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ جسمانی مظاہر کے خارجی مطالعہ سے جو استقرائے قائم ہوتے ہیں، ان کی تشریح ان استقرائے کی بنا پر ہوتی ہے، جو ذہنی اعمال کے مطالعہ باطنی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ واقعات کا شاہدہ، ان واقعات کی توجیہ کے لئے قیاسات مفرد ذہنی قائم کرنا، اور پھر واقعات کی پھری پان قیاسات کو رکھنا، یہ سب باتیں استقرائی اصطلاح میں شامل ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی اعمال کے متعلق ہمارے نتائج دوسرے استقرائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں پہلے تو ماہر نفسیات کو استقرائے ذریعے سے ذہن کے وہ قوانین معلوم کرنے پڑے ہیں

جو خود اس کے اپنے شعوری تجربے میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہاں زیر مطالعہ واقعات شعور کے واقعات ہوتے ہیں، جن کی بلا واسطہ واقفیت سوائے اس کے اور کسی فانی ہستی کو نہیں ہو سکتی۔ اب یہ واقعات قیاسات مفروضی کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں، جنہاں تک کہ خود مشاہدہ کرنے والے کا تعلق ہے، اس حالت میں اولیٰ و اصلی ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ تبہمی و انتاجی ہوں، یعنی یہ کہ اور مشاہدہ کرنے والے اس مشاہدہ کرنے والے کو اس سے مطلع کریں۔ ان قیاسات کی تصدیق پھر خالصتہً موضوعی ہوتی ہے، کیونکہ اولیٰ و اصلی اور تبہمی نظریات پھر ذاتی و انفرادی تجربات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ یہ پہلا استقرائی عمل ہے دوسرا عمل اس سے زیادہ معروضی ہے۔ جن واقعات کا مشاہدہ مطلوب ہے، وہ خارجی مظاہر، یا عالم خارجی کے وقوعات، ہیں یہ قیاسات پھر اصلی و تبہمی ہو سکتے ہیں، لیکن ان کی تصدیق معروضی ہوتی ہے، کیونکہ اصلی و تبہمی نظریات قابل مشاہدہ واقعات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ ان میں سے معروضی و موضوعی دونوں قسم کے استقرائے ضروری ہوتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو نظر انداز کرنے سے سائنٹفک طریقہ ناقص ہو جاتا ہے۔ پھر سب سے آخر میں افعال و کردار کے خارجی مظاہر کی تاویل فاعلی تجربے کی صورت میں ہوتی ہے۔ جو استقرائے ایک طریقہ سے حاصل ہوتے ہیں، ان کی توجیہ و تشریح ان استقرائے کی روشنی میں کرتی پڑتی ہے، جو دوسرے طریقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

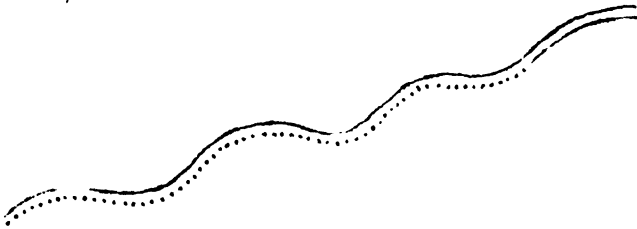
میری خواہش یہ ہے، کہ یہ تمام تفسیر بالکل صاف ہو جائے۔ لہذا میں شکوک کے ذریعے سے اس کی توسیع کر دوں گا۔ پہلی شکل (شکل) میں خط ب ج ان افعال، فعلیتوں، اور خارجی مظاہر کو ظاہر کرتا ہے، جو خود ماہر نفسیات کے علاوہ اور ہستیوں، یا اجسام کی طرف سے پیدا ہوتے ہیں، خط ص ط شعور کے ان احوال کو مستحضر کرتا ہے، جن کا بلا واسطہ علم سوائے خود ماہر نفسیات کے اہل

کسی کو نہیں ہو سکتا۔



شکل ۷

اس شکل سے یہ دکھانا مقصود ہے، کہ ص ط کی بنا پر ب ج کی فاعلی تاویل کے لئے خارجی استقرار اور فاعلی استقرار کو کس طرح ملانا چاہئے۔ دوسری شکل (شکل ۸) کا منہی زیر تحقیق جائز ہستیوں کو ظاہر کرتا ہے، جن میں خود ماہر نفسیات بھی شامل ہے، اور دیگر اجسام بھی۔ اوپر کا خط جسمانی خارجی پہلو کو ظاہر کرتا ہے، اور نیچے کا نفسی فاعلی پہلو کو۔ ماہر نفسیات اوپر کے تمام خط کی استقرائی تحقیق



شکل ۸

کر سکتا ہے، لیکن نیچے کے خط کا صرف وہ حصہ استقرائی مطالعہ میں داخل ہو سکتا ہے،

جو سلسل ہے، کیونکہ یہ خود ماہر نفسیات کے باطنی شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ نقطہ وار خط و دیگر اجسام کے ذہنی اعمال کو مستحضر کرتا ہے، اور اس کی تاویل منحنی کے معلوم حصہ کی بناء پر صرف آنتا جا ہو سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی تاویل صرف ان فاعلی استقرآت کی بناء پر ممکن ہے، جو مطالعہ یا طن سے حاصل ہوئے ہیں۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے، کہ استقرآت کا ایک مجموعہ، دوسرے مجموعہ کے مقابلہ میں، زیادہ اہم ہے، کیونکہ دونوں کے دونوں لازمی و ضروری ہیں لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ موضوعی استقرآت خارجی مظاہر کی تعینات کے مقابلہ میں بعض حیثیتوں سے زیادہ نازک، دقیق، اور مشکل ہوتے ہیں۔ اس میں بھی کلام نہیں، کہ غلط افتراف است اور غیر واضح تعینات زیادہ تر ذہنی اعمال کے گرد اگر جمع ہوتے ہیں، نہ ان کے جہانی مظاہر کے گرد۔ پھر اس میں شک کی گنجائش نہیں، کہ نفسیات مقابلہ کے ماہر کی باقاعدہ تعلیم و تربیت میں فاعلی پہلو، خارجی پہلو کے مقابلہ میں، کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا نفسیات حیوانات میں بھی وہی طریقہ تاویل کارگر ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی میں کام آتا ہے؟ کیا حیوانیاتی نفسیات کا متعلم متعلم مطالعہ باطنی، موضوعی تحلیل، یا استقراد میں اس باقاعدہ ترتیب سے بے نیاز ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی کے متعلم کے لئے ضروری ہے؟ میرا دعویٰ ہے، کہ وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا خیال ہے، کہ تاویل کی جو صورت شکل، میں وکیلائی لگئی ہے، وہ نفسیات حیوانی نفسیات انسانی دونوں پر قابل اطلاق ہے۔ مجھے بخوبی علم ہے، کہ اکثر اشخاص اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ وہ حیات حیوانی کے خارجی مطالعہ سے حیوانات کے نفسی قواء کے متعلق براہ راست نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ عقیدہ نفسیات کے طریقوں سے لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ بغیر نا انصافی کے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس طریقہ سے لاعلمی کا نتیجہ ہے، جس کو وہ خود غیر شعوری طور پر اختیار کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک ضرورت صرف اس بات کی ہے، کہ نہایت احتیاط سے مشاہدہ کیا جا اور جن افعال کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ان کی توجیہ سب سے زیادہ طبعی طریقہ سے کی جائے یہاں سب سے زیادہ طبعی طریقہ، اس طریقہ کے مترادف ہے جس سے ہم انسان کے افعال کی توجیہ کرتے ہیں۔ اور انسانی افعال کی توجیہ اس اقرض کی بناء پر کی جاتی ہے،

وہ سبب عینہ ان ہی محرکات و حیوانات کا نتیجہ ہیں، جن سے خود ہمارے افعال پیدا ہوتے ہیں اس طرح یہ لوگ جن کا خیال ہے، کہ ان کے نتائج بلا واسطہ استقراء سے حاصل ہوتے ہیں، دراصل غیر شعوری طور پر عین اسی طریقہ کو استعمال کرتے ہیں جس کو وہ بظاہر رد کر چکے ہیں۔ منطقی صورت میں لائے جانے کے بعد، ان کا دعویٰ یہ رہ جاتا ہے کہ اُس ذہن کا مطالعہ جس کی بناء پر وہ ذہنوں کی غیر شعوری طور پر تشریح کرتے ہیں، اگر گمراہ کن نہیں، تو غیر لازمی ضرور ہے۔

اب سمجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس غلط عقیدہ (میرے نزدیک یہ عقیدہ غلط ہی ہے) کی بنیاد متضمن و مقدرہ افتراض ہے، کہ جو بات علمی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہے، وہی علمی مقاصد میں بھی کفایت کرتی ہے۔ تمام کامیاب مرد اور عورتیں فطرت انسانی کے متعلق اتنا علم حاصل کر لیتی ہیں، بلکہ ان کو حاصل کرنا پڑتا ہے، جو معاشرتی حالات اور دوسرے زندگی کی علمی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے تحلیل میں بہت زیادہ احتیاط اور باریکی، اور تشریح میں بہت زیادہ موثرگانی، علمی مقاصد کے لئے مفید ہونے کی بجائے مضر ہوا کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کام کرنے والے اشخاص ماہر نفسیات کو محض نظریہ ساز سمجھتے ہیں، اور اس لئے اس کو مشتبہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ اسی طرح علمی سیاسیات کا ماہر اجتماعیات و معاشیات کے ماہرین کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے۔ انجینئر ماہرین طبیعیات کے دقیق نظریوں کو ان ہی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ وحاشا کی قانون میں کام کرنے والا شخص ماہر کیمیا کے دقیق طریقوں، اور عالمانہ قیاسات، کی طرف کنکھویوں سے دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر کام کرنے والا شخص علما کے نتائج کو تو استعمال کرتا ہے، لیکن طبیعی مظاہر کی جو نفسیں و لطیف تاویل وہ کرتے ہیں، اس کو نظر سے زیادہ وقعت نہیں دیتا۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات کے افعال کو ایسے ذہنی اعمال کا نتیجہ سمجھنا جو انسان کے ذہنی اعمال کے بالکل مشابہ ہیں، علمی ضروریات کے لئے بالکل کافی ہے۔ جو لوگ محض شوقیہ، یا بچہ کشی، یا سدھائے کے لئے جانور پالتے ہیں، وہ اپنے اپنے مقاصد کے لئے ایک عام، خام، اور مروج تاویل و تشریح کو کافی پاتے ہیں، اور ان کو یہ معلوم کر کے یقیناً اور طبعاً اطمینان ہوتا ہے، کہ جو تشریحات ان کے مدت مدید کے تجربہ میں

صحیح ثابت ہوئی تھیں، ان کو ماہر نفسیات نظر ثانی اور تصحیح کا محتاج سمجھتا، اور بتاتا ہے۔ سائنس کے عقلی پہلو، یعنی طبعی مظاہر کی تشریح و تاویل کی کوشش، کے طریقوں اور غایات و مقاصد سے یہ بالکل ناواقف ہوتا ہے۔ یہ سائنس کو عام طور پر علمی افادات کا بے دام کاغذ سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جب علماء اس سے کہتے ہیں، کہ جو تشریحات و توجیہات روزمرہ زندگی کے لئے علمی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہیں، وہ زیادہ باریک اور دقیق علمی تشریحات کے لئے بالکل کفایت نہیں کرتیں، تو وہ اگر ہونٹ نہیں بچکتا، تو ہنس ضرور دیتا ہے۔ کچھ بھی ہو، مریضیال قویہ ہے، کہ جو شخص جانوروں سے علمی مقاصد کے لئے دلچسپی رکھتا ہے، وہ بغیر کسی نقصان کے نفسیاتی طریقوں اور نتائج سے ناواقف رہ سکتا ہے۔ لیکن جو شخص حیوانات کے نفسی قوار پر علمی بحث کرنا چاہتا ہے، اس کو ان باتوں سے ناواقف نہ رہنا چاہئے۔ کام کرنے والے شخص کے لئے مشاہدہ کی صحت، اور اس مشاہدہ کی بنیاد پر محتاط استقراء، بہت زیادہ اہم ہے اور نفسیاتی تشریح کی صحت ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن علمی تحقیق کرنے والے کے لئے نفسیات کا کلی اور صحیح علم کم از کم اتنا ہی اہم ہے، جتنا کہ خارجی مشاہدہ +

اکثر لائق اور قابل اشخاص حیوانات کے اعمال و عادات کا صحیح مشاہدہ ملنے کا وہ مشاہدے کے نتائج کو قلم بند کرنے کے لئے موزوں ہیں، لیکن بدقسمتی سے وہ نفسیات سے اتنی کافی واقفیت نہیں رکھتے، کہ وہ اس مسئلہ کے نفسیاتی پہلو پر بحث اور غور کر سکیں۔ ایک ماہر حیاتیات شافہی ماہر نفسیات ہوتا ہے۔ لہذا اہلکے مشاہیر علماء طبعیات کے قابل ستائش مشاہدات کے باوجود ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے نفسیاتی نتائج اس پلے کے نہیں، جیسے کہ حیاتیات میں ان کے نتائج ہوتے ہیں +

حیوانی نفسیات کے مطالعہ میں، بحیثیت اس کے یہ علمی تحقیق کی ایک شاخ ہے لازمی ہے، کہ صحیح مشاہدہ، اور حیوانات کے حیاتیاتی تعلقات کا پورا پورا علم، ہمیشہ زمانہ حال کی نفسیات کے طریقوں اور نتائج کی معرفت نامہ کے دوش بدوش پایا جائے۔ مسلمہ نفسیاتی اصول کی روشنی میں ان واقعات کی تشریح، جن کا مشاہدہ کیا گیا ہے، تنہا بار آور طریق کار ہے +

ان اصول میں سے بعض پر تو ہم غور کر چکے ہیں، اور بعض پر آگے چل کر غور کریں گے لیکن ایک سادہ اصول ایسا ہے جس کی بحث پر اس باب کا خاتمہ ہوتا ہے۔



یہ اصول اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ ”اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔“

اس اصول پر بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں کوئی بھی وقیع نہیں۔ سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے، کہ اس سے حیوانات کے ساتھ بے انصافی ہوتی ہے۔ کیا یہ بے انصافی نہیں، کہ ہم اپنے دوست کے افعال کو ادنیٰ درجے کے محرکات کا نتیجہ کہا جاتا ہے، حالانکہ بہت ممکن ہے کہ یہ اعلیٰ درجے کے محرکات سے پیدا ہوئے ہوں؟ اگر یہ واقعی نا انصافی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اسی ملوک کو بے زبان جانوروں کے لئے جائز رکھیں اور ان کے لئے وہ طریقہ متروک کر دیں، جو انسانوں کے لئے استعمال کرتے ہیں؟ جواباً کہا جاسکتا ہے، کہ اول تو جس بات کو ہم ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اسی کو یہ پہلے ہی فرض کر لیتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے، کہ حیوانی نفسیات کی حدود و کاتین کی جائے۔ یہ فرض کر لینا کہ ایک معلومہ فعل ادنیٰ یا اعلیٰ قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اور یہ کہ مذکورہ ارکان متبادل میں سے موخر الذکر کو اختیار کرنا زیادہ قرین انصاف ہے، گویا اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم کر لینا ہے، اور اسی کے وجود کو ہم کو ثابت کرنا ہے۔ ہمارے دوست کی مثال میں ہمارے پاس کافی وجوہ یہ باور کرنے کے لئے موجود ہیں، کہ فلاں کلمہ اعلیٰ محرک کا نتیجہ ہو سکتا ہے، یا ادنیٰ کا۔ اگر ہمارے پاس یہ باور کرنے کے لئے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ حیوانات میں بھی ادنیٰ و اعلیٰ قوا ہوتے ہیں تو مسئلہ باقی ہی نہیں رہتا اور بحث ختم ہو جاتی ہے، اس کے بعد ان کے افعال کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں شک نہیں، کہ یہ انصاف اعلیٰ معاشرتی زندگی میں تو بہت مرغوب ہے، لیکن انتقامی و علمی تحقیق کے مقاصد کے بالکل منافی ہے۔ اس کے علاوہ اپنے دوست کے افعال کی غیر مفسدانہ تاویل سے بہت ممکن ہے، کہ ہم اس کی اخلاقی سیرت کا بالکل غلط اندازہ لگائیں، اور اس طرح اس کے ساتھ ظلم کریں، لیکن حیوانات کے قوا کی غلط تاویل سے یہ برے نتائج کسی صورت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتے +

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زیر بحث اصول کو اختیار کرنے سے بہت ممکن ہے کہ

مطابقت پر تحقیق کی سادہ ترین توجیہ نظر انداز ہو جائے۔ حیوانات کی اعلیٰ فعلیتوں کی سادہ ترین توجیہ یہ ہے، کہ وہ عقل، یا معقول فکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہیں، نہ یہ کہ یہ محض فہم، یا عملی احساسی تجربے، کے ملتف نتائج ہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ اکثر اوقات یہ توجیہ معادہ معلوم ہوتی ہے، اور اس کی ظاہری سادگی ہی کی وجہ سے اکثر اشخاص اس کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن توجیہ کی سادگی اس کی صحت کی یقیناً ضمانت نہیں ہو سکتی۔ عالم غصوی کی تخلیق کی وجہ، کہ یہ تخلیقی کن کا نتیجہ ہے، بہت سادہ توجیہ ہے، بہ نسبت اس لئے کہ اس کو ارتقاء کا نتیجہ کہا جائے۔ جبلت، اور عقل کی ابتدائی صورتوں کو موروثی عادت کہنا، ان کی بہت زیادہ سادہ توجیہ ہے، بہ نسبت اس توجیہ کے جو ااکثر و اشخاص نے اس کے بجائے پیش کی ہے۔ ان تمام اور ان کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں سادہ ترین توجیہ کو سائنس نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس کے علاوہ حیوانی فعلیت کے مطابق توجیہ کی سادگی، کہ یہ عقلی اعمال کا نتیجہ ہے، صرف اس افراض پر تسلیم کی جاسکتی ہے، کہ حیوان کی ذہنی ساخت اتنی ہی ملتف ہے۔ لیکن ذہنی ساخت کے اس التفان کو بغیر مکتہ، صحیح و سلیم استقراء کے فرض کرنا علمی طریق کار کو خیر باو کہنا ہے۔

لیکن سوال ہو سکتا ہے کہ آخر وہ کون سی منطقی بنیاد ہے، جس پر یہ اصول بنی ہے؟ اگر یہ سچ ہے، کہ حیوانی ذہن کی تشریح صرف ذہن انسانی کے علم کی روشنی میں ہو سکتی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اس طریق تشریح کو آزادی اور کشادہ دلی کے ساتھ اور پوری طرح، استعمال نہ کریں؟ کیا ایسا کرنے سے انکار تناقص بیانی کے ہم معنی نہیں؟ کیونکہ ایک طرف تو ہم کہتے ہیں، کہ ذہن انسانی ایک کنجی ہے، جس سے ذہن حیوانی کے خزانے کھولے جاسکتے ہیں، اور دوسری طرف ہم متنبہ کرتے ہیں، کہ اس کنجی کو مختلف طریقہ سے استعمال کیا جائے۔ اگر ہم کو اس کنجی کے استعمال سے سقر نہیں، تو ہم اس کو دونوں صورتوں میں، بغیر کسی شرط و اختلاف کے کیوں نہ استعمال کریں؟

یہ تنقید صحیح ہوتی، بشرطیکہ ہم اس پر ارتقا کو نظر انداز کر کے بحث کر رہے ہوتے ہیں۔ یہاں ارتقا ہمارا پہلا مفروضہ ہے۔ مثلاً یہ ہے۔ (۱) چند متباعد امتصاص

مدارج اجمام دئے ہوئے ہیں، جن کی جسمانی ساخت، اور اس ساخت سے متعلق فعلیتوں، کا التفاف بھی متبادل اور افزوں ہے۔ (۲) یہ مسلم ہے، کہ جسمانی التفاف کی زیادتی کے ساتھ ساتھ ذہنی، یا نفسی التفاف کی بھی زیادتی ہوتی ہے۔ (۳) یہ بھی منظور ہے، کہ جسمانی التفاف، اس سے متعلق فعلیتوں کا التفاف، اور متلازم ذہنی، یا نفسی التفاف، اس وقت تک انسان میں کثیر ترین ہے۔ (۴) یہی اصلی مسئلہ ہے یعنی اس درجہ کی پیمائش کرنا، جہاں تک ایک خاص جسم نے ترقی کی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ہم بحیثیت انسان کے اس بات پر مجبور ہیں، کہ حیوان کے نفسی درجہ کی پیمائش اس ذہن سے کریں، جس کے علاوہ کسی اور ذہن سے ہم کو بالراست ثابت نہیں ہو سکتی۔ ہماری مراد ذہن انسانی سے ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ اس پیمانہ کو استعمال کس طرح کیا جائے؟

نظائر اس کے تین طریقے ہیں، جن کو شکل ۱ میں دکھایا گیا ہے۔ فرض کرو کہ جب انسان کا نفسی قد ہے، اور اعداد ۲، ۳، ۴ اس کے ذہنی ارتقاء کے متعادل قواؤ یا مدارج ہیں۔ پھر فرض کرو کہ ج اور ب دو حیوانات ہیں جن میں سے ہر ایک کے نفسی قد کی پیمائش کرنی ہے۔ اس پیمائش کا ایک طریقہ تو طریقہ سطحیات ہے جسکی رو سے۔ ہر قوت یا درجہ کی قیمت غیر متغیر رہے۔ مثال کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ج ابھی تک (۳) یا بالکل ترین قوت کی ابتدا کی بھی نہیں ہو چکا اور ب ابھی دوسرے درجہ میں داخل ہوا ہے۔ اسی پیمائش کا دوسرا طریقہ طریقہ تخفیف متساوی ہے۔ اس کی رو سے ج اور ب دونوں میں تینوں قوا موجود ہیں، اور ان کی باہمی نسبت بھی وہی ہے، جو ب میں ہے، لیکن ان سب میں متساوی تخفیف ہوئی ہے۔ پھر تیسرا طریقہ اسی پیمائش کا طریقہ اختلاقی ہے۔ اس کے بموجب (۳، ۴) میں سے کوئی قوت ج یا ب میں اس قوت کی ترقی کے مقابلے میں، بڑھ یا گھٹ سکتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ج ایک کتے کا نفسی قد ہے۔

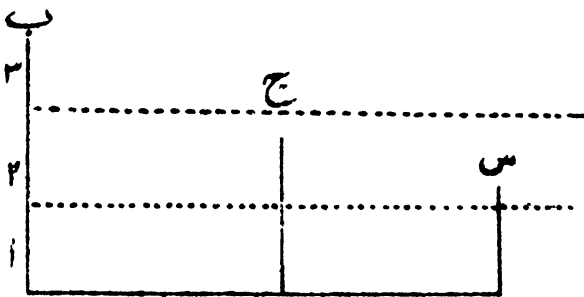
۱. Method of Levels

۲. Method of Uniform Reduction

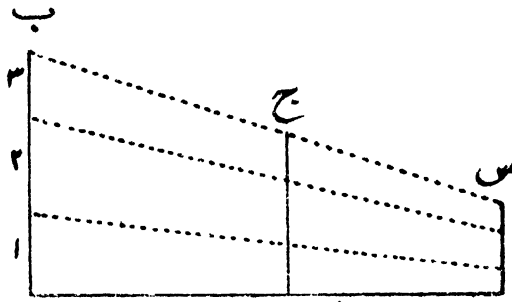
۳. Method of Variation

اب پہلے طریقہ تشریح کے مطابق اس میں ادنیٰ ترین قوت ۱۱، اسی درجہ تک ہے جس درجہ تک کہ انسان میں ہے ۲۲، قوت کے لحاظ سے وہ انسان سے ذرا کم ہے (۳، ۱) اس میں بالکل غائب ہے۔ دوسرے طریقہ تشریح کی رو سے اس میں انسان کے تمام قوا پائے جاتے ہیں، لیکن ذرا کم درجہ میں۔ تیسرے طریق تشریح کے بموجب ادنیٰ ترین قوت میں وہ انسان سے بہت آگے ہے، اور باقی کے دو قوا مختلف درجوں میں کم ہو گئے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ مین قواؤں ۳، ۲، ۱ کا تشریح کے طریقوں کی توضیح کے علاوہ اور کوئی مصرف نہیں۔

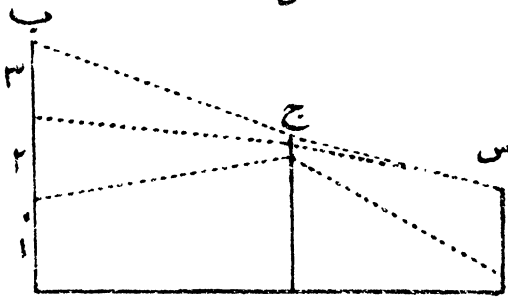
اصول ارتقاء کی بنا پر ہم کو اس بات کی امید رکھنی چاہئے، کہ جو ذہنی قوا تنازع للبقا کے لئے مفید ہیں، ان میں، حالات زندگی کے مطابق ترقی ہوگی۔ لہذا میرے نزدیک قیصر طریقہ جس کو میں نے طریقہ اختلاف کہتا ہوں، بدستہ واقعات کے زیادہ مطابق ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کہ ہم خارجی مشاہدے (اور مشاہدے کی یہی تنہا صورت ہے) کے لئے ممکن ہے) سے اندازہ لگا سکتے ہیں واقعہ بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ جہاں عادات اور عقل کے مشاہدہ کرنے والوں میں سے شکل ہی سے کوئی ایسا ہوگا، جو طریقہ اختلاف کو بحیثیت اس کے اختیار کرنے میں تامل کرے گا، کہ یہ سب سے زیادہ مزج اور تحمل طریق تشریح ہے۔ لیکن قابل توجہ امر یہ ہے، کہ یہ سب سے زیادہ مزج بھی ہے، اور سب سے زیادہ شکل بھی۔ طریقہ سطحات کے مطابق کتابا لکل میری طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس میں میری پہلی قوت موجود نہیں۔ طریقہ تخفیف تسادی، کے مطابق وہ بالکل میری



طریقہ سطحات



طریقہ تخفیف متساوی  
شکل ۹



طریقہ اختلاف  
شکل ۱۰

طرح ہے بس اختلاف صرف یہ ہے کہ اس کے قواء اتنے ترقی یافتہ نہیں، جتنے کہ میرے ہیں لیکن طریقہ اختلاف میں اختلافات کے اندازہ کرنے میں غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ تینوں طریقوں میں سے آخری طریقہ میں انسانی حالات کی طرف کترین اشارہ ہے، اور اسی لئے شکل ہے۔

جس شکل میں طریقہ اختلاف دکھایا گیا ہے، اس میں اعلیٰ ترین قوت ۳ میں میں مگر صفر، یعنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ اصول ارتقاء کے منافی ہے، کیونکہ اعلیٰ اصناف میں کسی قوت کے ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ ادنیٰ اصناف میں اس کے جراثیم پائے جائینگے۔ لیکن یہ اعتراض صرف اس فقرہ پر قائم رہ سکتا ہے، کہ ادنیٰ قواء سے اعلیٰ قواء کا ارتقاء ناممکن ہے۔ جو قائلین ارتقاء اس فقرہ کو صحیح مانتے ہیں وہ منطقی طور پر مجبور ہیں، کہ وہ باتوں میں سے ایک پر اعتقاد رکھیں، دایا تو یہ مانیں کہ ایسا

اوپر تمام جانوروں میں وہ تمام قوا ہوتے ہیں جو انسانوں میں ہیں، لیکن بلحاظ درجہ کم ہیں، اور پھر حیوانی نفسیات کی تشریح طریقہ تخفیف سے کریں (اگرچہ ضروری نہیں، مگر یہ تخفیف تساوی ہو)۔ یا (۲) اس کو تسلیم کریں، کہ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں اعلیٰ قوا طبعی ارتقا کے علاوہ کسی اور طریقہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں بذات خود اس اثر اس کو بھیج تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔ البواب آئندہ میں میرے کام ایک حصہ یہ بھی ہوگا کہ یہ دکھاؤں کہ ذہنی ترقی کے ادنیٰ پہلو کس طرح اعلیٰ پہلوؤں میں منتقل ہوتے ہیں +

اگر یہ ایسا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن ہے، کہ حیوان کسی ایسے درجہ میں پہنچاں ادنیٰ قوا اعلیٰ میں منتقل نہیں ہوئے، اور اس وجہ سے ہم منطقی طور پر ان اعلیٰ قوا کے وجود سے انکار پر مجبور ہوں تا وقتیکہ ان کے وجود کے ایجاب کئے لئے قوی دلائل ہمارے پاس موجود نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں ہم مذکورہ بالا اصل کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں یعنی یہ کہ اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسیاتی قوت کی کار فرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسیاتی قوت کی کار فرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔

اس بیان اور گزشتہ تمام بحث میں لفظ ”قوت“ کا استعمال شاید صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ گمراہ کن ہے۔ اگر قارئین کا خیال ہو، کہ یہ لفظ ”قوائی نفسیات“ کی یا تاہم کتاب ہے، جس میں ہر قوت علیحدہ اور مقین خود مختار حلقہ اثر رکھتی ہے، تو اس کو چاہئے کہ مذکورہ بالا بیان کو اس طرح پڑھے:۔ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان نفسی اعمال کی صورت میں ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ارتقا و ترقی کے نچلے مدارج پر ہیں، تو اس فعلیت کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔ لیکن اس قانون کی وسعت کا اندازہ کرنے میں غلطی سے محفوظ رہنے کے لئے یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اگر ہمارے پاس اس بات کی شہادت موجود ہو، کہ حیوان زیر تحقیق میں اعلیٰ اعمال واقع ہوتے ہیں، تو یہ قانون کسی خاص فعلیت کی، اعلیٰ اعمال کی بنا پر تشریح سے منع نہیں کرتا۔

# اہم

## تلمیح اور ملازم

اہم کو پھر شعور کی لہر کی طرف عود کرنا چاہئے جس کی نوعیت پر مختصر بحث سے ہم نے اپنی تحقیقات شروع کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کسی لمحے یعنی کسی مخصوص ”اہم“ میں یہ ایک مرکب کل کی صورت میں ہمارے تجربے میں آتی ہے اور ہم صرف مطالعہ باطن اور تحلیل حقیقہ سے اس کو اس کے اجزاء ترکیبی میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اہم کو اس بات پر غور کرنا ہے کہ تعاقب مسلسل لمحات شعور کے کسی سلسلے میں لہر کی نوعیت اور ترکیب کس ذریعہ سے پیدا یا متعین ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم زیادہ تر لہر کی چوٹی یا شعور کے مرکز سے تعلق رکھینگے اور تحت شعوری حصے کو ایک حد تک نظر انداز کریں گے۔

فرض کرو کہ ہم کسی باغ کو سیر کے واسطے جاتے ہیں اور وہاں کے مناظر میں اپنے آپ کو گم کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں پھولوں کا رنگ و بلور اور جڑیوں کا شور و گل کھڑی شعور کی چوٹی کی نشیں کرتے ہیں اور یہ تمام وہ تاثرات ہیں جو باہر کی طرف سے ہم کو حاصل ہوتے ہیں۔ واپس آنے کے بعد ہم کوئی کتاب لے کر مطالعہ کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں شعور کی چوٹی کی نوعیت اور اس کی لہر کے راستے کی تعیین ان باتوں سے ہوتی ہے جو مصنف نے ہماری ہدایت یا تفریح کے لئے لکھی ہیں۔ یا فرض کرو کہ ہمارا دوست وہ تمام باتیں بیان کرتا ہے جو اس نے ہمارے غیر موجودگی میں کہی

یاسنی ہیں اور ہم اس کے ان بیانات کو بغور سنتے ہیں، تو اس کے الفاظ ہمارے شعور کی لہر کے راستہ کو معین کرتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں لہر کی چوٹی کی تعیین زیادہ تر باہر کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن پہلی مثال میں یہ خارجی تسلیج براہ راست طبعی نشے کی طرف سے ہوتی ہے اور بعد کی دونوں مثالوں میں یہ تسلیج بالواسطہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کچھ علامات اس میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ زبان، یہ تحریر کی ہو خواہ تقریری، وہ مذید ہے، جس سے ہم اپنے دوست کے ذہن میں شعور کی تقریباً وہی لہر پیدا کر سکتے ہیں، جو خود ہمارے ذہن میں سے گزر رہی ہے یا گزر چکی ہے۔

اس کے برخلاف جب ہم بیٹھ کر کسی مسئلے پر غور و فکر شروع کرتے ہیں، اور ماحول کے تمام اثرات کو اپنے لئے باطل کر دیتے ہیں، تو لہر کی تعیین باہر کی طرف سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش اندر ہی ہوتی ہے +

لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ لہر کی تعیین باہر کی طرف سے ہوتی ہے، یا اندر کی طرف سے، تو ہماری مراد کیا ہوتی ہے؟ کیا ذہن بہن حیث الذہن، مسند ہے یا کیا یہ کوئی مقام ہے کہ اس کے اندر اور باہر کی تعیین ہو سکتی ہے؟ یقیناً یہ کوئی ایسی چیز نہیں۔ جب ہم اس شخص میں ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، تو گویا ہم ماضی طور پر نفسی اعمال کو چھوڑ کر ان کے جسمانی لوازم سے بحث شروع کر دیتے ہیں۔ نفسی لہر و داغ کے قشر میں غالب مخفی اضطرابات کا لازمہ، یا ان کا شعوری پہلو ہوتی ہے۔ اب یہ مخفی اضطرابات کسی وقت دو طریقوں میں سے ایک سے غالب کئے جاسکتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس غلبے کا کچھ حصہ تو ایک طریقے سے پیدا ہوا، اور باقی ماندہ حصہ دوسرے طریقے سے۔ چنانچہ یہ غلبہ درآئندہ اعصاب کے راستے سے اندر کی طرف آنے والے تیجمات سے معین ہو سکتا ہے۔ اسی کو ہم خارجی تعیین کہتے ہیں۔ یا ہو سکتا ہے کہ یہ تعیین سابقہ مخفی تیجمات کا نتیجہ ہو، یعنی موجود الوقت دماغی کوائف گزشتہ دماغی کوائف سے پیدا ہوں۔ یہ داخلی تعیین ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاحات صحیح معنوں میں مخفی قشر پر قابل اطلاق ہیں، اور یہ مخفی قشر ان کسراتی اضطرابات کا مستقر ہے، جو احوال شعور کا لازمہ ہیں، مگر یہ غالب اضطرابات قشر ہی کے گزشتہ اضطرابات کا نتیجہ ہیں، تو تعیین داخلی ہے اور اگر یہ ان تیجمات سے پیدا ہوئے ہیں،



جو قشر کی حدود کے باہر سے آتے ہیں تو تعین خارجی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ خارجی تسبیح کا کام صرف یہ ہے کہ بعض داخلی اعمال کو جاری کر دے۔ باہر کی طرف سے جو تسبیح آتا ہے اس کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو بندوق کی لٹلی دبانے کی ہے جس طرح بندوق کی لٹلی دبانے سے بندوق چل جاتی ہے اسی طرح اس خارجی تسبیح سے قشر میں اضطرابات پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ جب ہم چنگل کی طرف سیر کرنے جاتے ہیں تو آنکھ کا شکبہ روشنی کی شعاعوں کو وصول کر کے تہجیات پیدا کرتا ہے۔ ان تہجیات کو درآئندہ اعصاب اندر کی طرف لے جاتے ہیں اور دماغی اضطرابات شروع ہوتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہم کو میدانِ دخت دریا پرندوں وغیرہ کا شعور ہوتا ہے۔ اسی کو ہم عام طور پر اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہم ان سب کو دیکھتے ہیں اور ہمارا یہ بیان بالکل صحیح ہوتا ہے۔ لیکن نفسانی تحلیل کی زبان میں اس کو یوں کہا جائیگا کہ ہم احساسی مہجیات وصول کرتے ہیں جن کی وجہ سے وہ تمام ارتسامات اور بعض وہ خیالات ہمارے ذہن میں آتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک مخصوص آواز کوئل کی یا ددلاتی ہے اور دوسری آواز کی۔ اسی طرح ایک خاص بو گلاب کو ذہن میں پیدا کرتی ہے اور دوسری چنبیلی کو +

جب ہم کچھ پڑھتے ہیں یا کسی تقریر کو سنتے ہیں تو احوال شعور پہلی صورت میں تو مطبوعہ حروف (لغوی مہجیات) سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں ان آوازوں (سمعی مہجیات) سے جو ہمارے کانوں میں آتی ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں احوال شعور کی تسبیح خارجی ہے۔ لیکن ان احوال کی نوعیت کا انحصار داخلی حالات اور دماغی مراکز کی تنظیم پر ہوتا ہے۔ خارجی مہجیات کی وجہ سے احوال شعور کے پیدا ہونے کو اولیٰ تسبیح کہہ سکتے ہیں، اور قشری تغیرات کی وجہ سے خالصہ داخلی تعین کے لئے ثانوی تسبیح کی اصطلاح مخصوص کی جاسکتی ہے +

ہم پہلے اولیٰ تسبیح کو پیتے ہیں۔ اس کے متعلق یہاں ہم کو صرف اس قدر کہنا ہے کہ ہم اس وقت اس عمل کی دقیق اور عمیق تحلیل نہیں کر سکتے اور اس لئے اس کو ہم تحلیل ارتسامات کے باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ ارتسام کی اصطلاح کو میں ہر جگہ اس کیفیت کے لئے استعمال کروں گا جو اولیٰ تسبیح کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا نفسی لہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ سر دست یہ خیال رکھنا کافی ہے کہ جو ارتسام ایک سادہ تسبیح یا بہت سے سادہ مہجیات کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اس کی نوعیت دو باتوں سے متعین ہوتی ہے۔

(۱) موردی دماغی ساخت، یا وہ ذہنی ترکیب جو اس ساخت کا لازمہ ہے۔ اور (۲) وہ تغیرات جو انفرادی تجربے کی وجہ سے اس دماغی ساخت، یا ذہنی ترکیب میں پیدا ہوتے ہیں، مختصر یہ کہ دماغ کی موجودہ حالت، اور اس کا حالیہ طریق جو اب کچھ تو موردی ساخت کا نتیجہ ہوتا ہے اور کچھ انفرادی اکتسابات کا۔ جہاں تک کہ ارتسامات، یعنی ان مرکزی احوال کو تعلق ہے جو سادہ درآئندہ حیجرات سے ذہن میں آتے ہیں، یہ تمام ارتسامات تمام صحیح الذہان اور صحیح الذہن افراد انسانی میں بہت زیادہ مشابہ یا تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں۔ چنانچہ طرح طرح پر میں اور میرا دوست چل رہے ہیں بلاؤ جو اس کی دونوں طرف لگی ہے کتے جو ہمارے آگے آگے بھاگ رہے ہیں، سورج جو ڈوب رہا ہے، وغیرہ ان سب کے جو ارتسامات میرے اور میرے دوست کے ذہن میں پیدا ہو رہے، وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ خارجی تسلیج سے پیدا ہونے والے احوال شعور ہم دونوں کے بالکل، یا بعینہ، ایک ہی ہوں، حالانکہ ہم ایک ہی مقام کی سرگرم رہے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم دونوں کا تجربہ بالکل ایک نہیں رہا، اور نہ ہم دونوں کی ذہنی ترکیب اور موردی دماغی ساخت، ایک ہی طرح کی ہے۔ لیکن ایسی صورت میں فرق ارتسامات یا مرکزی احوال میں اتنا نہیں ہوتا، جتنا کہ ان ذیلی احوال میں جن سے نفسی لہر مرکب ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ارتسامات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، تاہم احوال شعور جن میں مرکزی ارتسامات کے علاوہ ذیلی احوال بھی شامل ہیں مختلف ہیں۔

اسی دوران سیاحت میں ہم دونوں ایک کتب فروش کی دکان کے سامنے سے گزرتے ہیں اور دونوں ایک ساتھ شروع بولنا کرتے ہیں قطع کلام کی معافی مانگ کر اپنے دوست سے کہتا ہوں کہ ابھی حال ہی میں اقبال کی ایک نئی کتاب فروغ شائع ہوئی ہے۔ اس کے بعد اس سے دریافت کرتا ہوں کہ وہ کیا لکھنے والا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ میں کہہ رہا تھا کہ اس کتب فروش نے ایک مرتبہ میرے ساتھ بڑی بد معاشی کی، اور اس کے بعد وہ تمام قصہ بیان کر دیتا ہے۔ یہاں پر ایک ہی ارتسام ہے جو ادنیٰ تسلیج کا نتیجہ ہے۔ اس ارتسام سے دو مختلف ذہنوں میں دو مختلف سلسلہ خیالات کا آغاز ہوتا ہے +

لیکن اس بحث میں آگے بڑھنے سے قبل ہم کو لفظ خیال کی تعریف کر دینی چاہئے۔ ہم کہ آئے ہیں کہ ارتسام کی اصطلاح ہم نے اس کیفیت کے لئے استعمال کی ہے جو اولیٰ تبلیغ کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا بہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ لفظ خیال ہم اس کیفیت کے لئے استعمال کریں گے جو ثانوی تبلیغ کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خیال ایک صاف اور واضح تمثال ہو مثلاً کسی دوست کے چہرے کا خیال۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بالکل دھندلا ہو مثلاً کائنات کا خیال۔ خیال صاف ہو یا دھندلا یہ نفسی بہر کی چوٹی پر ہوتا ہے اور وہاں احساس کے راستے اور اولیٰ تبلیغ کی مدد سے نہیں پہنچا، بلکہ گزشتہ دماغی انطرا بات کے نتیجے کے طور پر اور ثانوی تبلیغ کے ذریعہ سے یعنی یہ کہ کتب فخر و شہ کا اولیٰ ارتسام میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا ثانوی خیال پیدا کرتا ہے اور میرے ذہن میں زبور و عجم کا ثانوی خیال ہو سکتا ہے، کہ ان خیالات کی وجہ سے اور خیالات بھی ذہن میں غلطو کریں اور اس طرح ثانوی تبلیغ کا ایک طویل یا مختصر سلسلہ قائم ہو جائے۔

اولیٰ اور ثانوی تبلیغ کے درمیان صحیح حد فاصل قائم کرنا ایک حد تک مشکل ہے۔ مثلاً میں ایک آواز سنتا ہوں جو موٹر کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ایسی حالت میں کیا یہ کہا جائیگا کہ ارتسام آواز کا ہے جو بعد میں اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جس کے لئے لفظ ”موٹر“ کی علامت مقرر ہوئی ہے؟ یا یہ کہ موٹر کے ارتسام کی طرف ادنیٰ طور پر اشارہ ہوا ہے؟ اس خاص مثال میں تو ہم مقدم الذکر بیان کو تسلیم کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ آواز موٹر کا خیال پیدا کرتی ہے۔ لیکن فرض کرو کہ میں جنگل میں ایک نیل گائے کے صرف سینک دیکھتا ہوں۔ کیا میں یہ کہوں گا کہ وہ سینک اس نیل گائے کا خیال پیدا کرتے ہیں جس کے وہ سینک ہیں؟ یا یہ کہ نیل گائے کے صرف ایک حصہ سے جو بھری ہیبت و وصل ہو رہے ہیں وہ نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتے ہیں؟ فرض کرو کہ یہاں بھی ہم مقدم الذکر بیان ہی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سینک کا ارتسام نیل گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر میں ہرادر کا ندھے تو دیکھوں

لیکن اس کی ٹانگیں اور پچھلا دھڑنہ دیکھ سکوں تو کیا کہا جائیگا؟ یہاں ہم نقیبن کے ساتھ کر سکتے ہیں کہ ہم کو گائے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ ہمارے اس عقیدے کے مطابق مطلب یہ ہو جائیگا کہ اگر نیل گائے کا بہت چھوٹا حصہ دکھائی دے تو یہ ایک ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ ارتسام خود اس گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر بڑا حصہ نگاہ کے سامنے آئے تو یہ براہ راست نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ میں بہت زیادہ موٹنگائی کرنا نہیں چاہتا اور میرے نزدیک اغلب یہ ہے کہ اگر دو آدمی جن میں سے ایک تو نیل گائے کے شکار کا دھنی ہے اور دوسرا معمولی شہری اکھٹے کھڑے ہوں اور وہ سینک دیکھیں تو شکاری کے شعور کے مرکز میں تو نیل گائے کا ارتسام آئیگا، اور دوسرے شخص کے ذہن میں کچھ دکھائی دے رہا ہے، اہستہ اہستہ کسی چیز کے ارتسام کی صورت میں تبدیل ہوگا اور اس ارتسام کے بعد جانور کا خیال پیدا ہوگا۔ اس کے بعد وہ کہے گا، میرے تو نیل گائے معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح کی سینکڑوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ اور ثانوی تسبیح کے درمیان کوئی معین و مقرر حد فاصل قائم کرنا آسان کام نہیں۔ لیکن اگر ہم اس تاویل کو اختیار کرتے ہیں تو ہم کو تو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ ارتسام میں تھوڑا یا بہت حصہ خیالی بھی شامل ہو سکتا ہے۔ ہم نیل گائے کے صرف سینک دیکھتے ہیں اور نیل گائے کا باقی حصہ قیبل مہیا کر دیتا ہے۔

اب ہم اس مثال کی طرف غور کرتے ہیں جس میں کتب فردش کے ارتسام نے میرے اور میرے دوست کے ذہنوں میں خیالات کے دو مختلف سلسلوں کا آغاز کیا تھا سلسلوں کے اس اختلاف کی توجیہ کچھ مشکل نہیں۔ نہ جو رجحان کے متعلق میں نے اپنے اور دوستوں کی زبانی بہت کچھ سنا تھا، اخباروں میں اس کے متعلق بہت سے مضامین دیکھے تھے اور جس مقام پر میں تھا وہاں اس کتاب کا بہت چرچہ تھا۔ لہذا میرا ذہن اس کی طرف منتقل ہونے کا بہت قوی اور مستقل سیلان رکھتا تھا، جنویاتی زبان میں یوں کہا جائیگا کہ چند مخصوص شخص کی مراکز جن کے اضطرابات شعور کی اس خاص صورت کو مستند ہیں پہلے ہی سے سرچشمہ التبیح تھے۔ لہذا ان اضطرابات کو پیدا کرنے کے لئے صرف ذرا سے اشارہ کی ضرورت تھی۔ لیکن ہے کہ تمام

سیر میں زبور و عجم کا خیال میرے ذہن میں چکر لگاتا رہا ہو۔ اس کے برخلاف میرے دوست کو اس کتب فروش کی بد معاملگی سے بہت نقصان پہونچا تھا، اور وہ ہر وقت اسی فکر میں غرق رہتا تھا۔ لہذا اس کو دیکھتے ہی میرے دوست کو اس کی بد معاملگی کا خیال آیا۔ اگر کوئی اور کتب فروش ہمارے ساتھ ہوتا، تو ممکن تھا کہ وہ اس خاص کتب فروش کے نفع یا نقصان کا ذکر کرتا +

اس تمام تقریر سے یہ واضح ہو جانا چاہئے، کہ ثانوی تلخیص میں نفسی لہر کے راستے کی سمت کی تعیین کے لئے قریبی دلچسپی یا غرض بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ان قریبی دلچسپیوں یا غرض کے علاوہ بعض اغراض یا دلچسپیاں ہوتی ہیں، جو خود ہمارے یا ہمارے اعزاء و اقربا یا ہمارے پیشے کی آئندہ حالت یا ہمارے گزشتہ کاموں کے نتائج وغیرہ سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان سب کو کم و بیش براہ راست خود ہم سے تعلق ہوتا ہے شعور کے ہر لمحے میں یہ دلچسپیاں یا اغراض یا تو لہر کے جسم کا حصہ ہوتی ہیں، یا نہایت آسانی سے اس جسم کا حصہ بنائی جاسکتی ہیں۔ شعور کے حاشیے میں یا اس کے قریب مستقل موجود رہتی ہیں۔ پھر ان کے علاوہ بعض غرضی دلچسپیاں ہوتی ہیں، جن کو موجودہ فکر یا شغل سے تعلق ہوتا ہو، مثلاً شطرنج کی بازی سے، اس کتاب سے، جو ہم پڑھ رہے ہیں یا اس مسئلہ سے، جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ دلچسپیاں بھی اس خاص وقت کی نفسی لہر کے بہت اہم اجزاء ہوتی ہیں۔ اگر ہم مقدم الذکر کو عام دلچسپی کہیں اور مؤخر الذکر کو خاص دلچسپی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ثانوی تلخیص میں لہر کے راستے کی تعیین عام اور خاص دونوں طرح کی دلچسپیوں کے مشترک عمل سے ہوتی ہے۔ کسی حد تک دلچسپی اولیٰ تلخیص پر بھی اثر کرتی ہے۔ مثلاً اگر ہم بال سنوارنے کے لئے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو بالوں کے سوا چہرے کا اور کوئی حصہ ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ اگر دیسے ہی بغیر کسی غرض کے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو تمام چہرہ دکھائی دیتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق صرف غرض یا دلچسپی کی وجہ سے پڑتا ہے۔ اگر ایک فلسفی اور ایک ماہر تاریخ دونوں مل کر سیر کو نکلیں، تو فلسفی بہت سی باتیں دیکھ اور سن لیتا ہے جن کی طرف سے تاریخ کا ماہر اندھا اور بہرہ رہتا ہے۔ شیکسپیئر اور سمعی اعصاب دونوں کے متہجج ہوتے ہیں، لیکن ماہر تاریخ کے ذہن میں جو سخت شعوری اثرات ان تہججات کے ہوتے ہیں وہ غالب نہیں ہو سکتے،

کیونکہ ان اثرات کو اس خاص مقام کی تاریخی اہمیت سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور یہ ماہر تاریخ کے لئے بہت زیادہ دلچسپ ہے +

مختصر یہ کہ نفسی لہر کا راستہ دہیسی سے معین ہوتا ہے اور یہ کہ ہماری دلچسپیاں ہمارے شعور کے حاشیے میں برابر گردش کرتی رہتی ہیں۔ یہ نفسی لہر کا گویا منتقل جسم ہوتی ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ لہر کا راستہ دہیسی سے معین ہوتا ہے دراصل یہ کہنے کے برابر ہے کہ لہر کے شعور اب ج ج کے کسی سلسلے میں ج ج کی حالت لہر کی حالت لہر سے معین ہوتی ہے اور ج ج کی حالت لہر کی حالت لہر کی تعیین کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں دہیسی داخلی اور ایک ایسی چیز ہوتی ہے جس کو لہر اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ یہ خارجی نہیں ہوتی اور نہ باہر کی طرف سے شعور کی لہر کی تشکیل کرتی ہے۔ مزید تحلیل کے بعد ہم اپنے اس عام بیان میں صرف اس قدر تبدیلی کر سکتے ہیں کہ ہم کو جسم لہر کے تحت شعور کی احوال کے علاوہ ان مختلف زیر شعور عناصر کو بھی شامل کرنا چاہئے جو حاشیہ کے باہر دہیسی کے نیچے ہوتے ہیں۔ ہم پر اچانک کوئی مصیبت آ پڑتی ہے لیکن اسی حالت میں ہم کو ایک جذبہ میں تقریر بھی کرنی ہے شروع شروع میں تو ہم کو اپنی تقریر کی طرف توجہ کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے لیکن تھوڑی سی دیر میں ہم کو اس تقریر سے دہیسی پیدا ہو جاتی ہے۔ متعلقہ خیالات شعور پر حاوی ہو جاتے ہیں اور ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی مصیبت کو بھول جاتے ہیں تقریر کے بعد ہم اپنی کامیابی کی وجہ سے خوشی خوشی اپنے کھر کی طرف روانہ ہوتے ہیں، کہ اسی اختتامی غیر شعور میں سے ایک خیال رونما ہوتا ہے اور ہم پھر اس رونما ہوتے ہیں۔ اصل میں ہوا یہ تھا کہ تقریر کے جوش میں مصیبت کا خیال شعور کی دہیسی کے نیچے ہو گیا، لیکن جیسے ہی کہ وہ جوش ختم ہوا، تو پہلے تو یہ خیال تحت شعور میں آیا اور اس کے بعد شعور کے مرکز میں آ کر نمایاں ہو گیا +

جو مثال ہم نے ثانوی تبلیغ کو واضح کرنے کے لئے لی ہے اس پر دوبارہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتب فروش کا ارتسام گزشتہ تجربہ نہ ہونے کی صورت میں نہ میرے ذہن میں ذہن و عجم کا خیال پیدا کر سکتا ہے نہ میرے دوست کے ذہن میں بلکہ عالمی کا۔ داخلی یا ثانوی تبلیغ صرف وہ راستہ اختیار کر سکتی ہے جو خارجی یا اولی تبلیغ

نے قائم کیا ہے۔ ایک شخص پہلی پہلی مرتبہ دہلی کالال قلعہ دیکھنے جاتا ہے۔ وہاں کا محافظ اس کو قلعے کی سیر کراتا ہے اور اس کی تعمیر کا قصہ بیان کرتا ہے۔ اس طرح قلعے کو دیکھنے، اور اس کی تعمیر کا قصہ سننے سے اس شخص کے ذہن میں خاص خاص احوال شعور پیدا ہوا۔ راست پیدا ہوتے ہیں۔ بعد میں جب کبھی وہ لال قلعے کو دیکھگا تو یہ تمام قصہ اس کو یاد آجائیکا۔ یعنی یہ کہ شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا عادہ کرنے کی طرف مائل ہوگی۔ پھر صرف یہی نہیں کہ اس کے ذہن میں صرف اس قصے کا عادہ ہو بلکہ اس قصے کا بیان کرنا والا جس وقت کہ وہ قصہ بیان کیا گیا تھا، اور جو سماں اس وقت تھا، یہ تمام باتیں کم و بیش وضاحت کے ساتھ ذہن میں عود کر آئیں گی۔ پھر اسی سے مغلوں کے وہ تمام قصے یاد آئیں گے جو اس محافظ نے اسی وقت بیان کئے تھے، اور اس سے پروفیسر جے ونا تھ سرکار کی کتاب کا خیال آئیگا وغیرہ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ غنائوی تسبیح میں شعور کی لہر اس گزشتہ راستے کا عادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے جو ذاتی تجربے کی اولی تسبیح سے قائم ہوا تھا۔ دو ارتسامات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے ان ارتسامات میں ایک طرح کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے بعد میں صرف پہلے ارتسام کے ظاہر ہونے سے وہ خیال پیدا ہوتا ہے جو دوسرے کو مستحضر کرتا ہے۔ اس رابطہ کا نام تلازم ہے۔ لال قلعہ اور اس کی تعمیر کا قصہ اولی تجربے میں تلازم ہوتے ہیں۔ بعد میں لال قلعہ کو دیکھ کر اس تلازم کی وجہ سے کوہ قصہ یاد آ جاتا ہے۔ لیکن اگر چہ غنائوی تسبیح میں شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا عادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے مگر ہم اس کا یہ عادہ ناقص اور بہت تھوڑی دور تک ہوتا ہے۔ ہر وقت اور ہر گھڑی یہ کسی اور قوی تر تلازم کی وجہ سے نئے راستے میں مشغول ہو سکتی ہے چنانچہ جب وہ شخص دوبارہ لال قلعے کو دیکھتا ہے تو اس کے ذہن میں خیالات کی ترتیب یہ ہوتی ہے: تعمیر کا قصہ، قصہ بیان کرنے والا مغلوں کے قصے، ہندوستان کی تاریخ، پروفیسر جے ونا تھ سرکار کی کتاب، اس کو ہم کسی طرح بھی خیالات کی گزشتہ ترتیب کی جو بہو نقل نہیں کر سکتے۔ فی الواقع یہ بہت سی گزشتہ ترتیبات کے مجموعہ ہے۔

اکثر عام اشیاء اس قسم کی ہوتی ہے جن کا ہم کو مختلف حالات میں تجربہ ہوتا ہے۔

اسی طرح اکثر عام الفاظ ہوتے ہیں کہ جن کو ہم مختلف مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی مثالوں میں اس عام شے یا لفظ کا تلامذہ صرف ایک ہی راستے میں قائم نہیں ہوتا بلکہ بہت سے اور متبادلاتوں میں قائم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر مالوس منظر یا آواز یا لفظ کے متلازمات اس قدر زیادہ اور اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ ہر لفظ کے زمانے میں یہ شعور کی لہر کی کسی خاص راستے کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، اور اگر یہ ایسا کر سکتے تو ہماری مشکلات میں بہت اضافہ ہو جاتا۔ اگر فقرے کا ہر لفظ شعور کی لہر کو من مانے راستے میں منتقل کر دیتا، تو ہم فہمی مطالب کی بھول بھلیاں میں اپنے آپ کو گم کر دیتے۔ اگر فہمی سے ہم کو فہمی حدود کا خیال آئے، اگر مطالب دیوان غالب کی شرح موصوم بہ مطالب الغالب کا احیا کرے، اگر بھول بھلیاں سے دہلی کی بھول بھلیاں یاد آئے۔ اور اگر گم اس روپیہ کی یاد دلائے، جو ہم سرگم ہو گیا ہے، تو اندازہ لگایا جاسکتا ہے، کہ نہ کوہ بالا فقرے کا آخری حصہ کسی قدر عیسیر فہم بلکہ مہل ہو جائیگا۔ بچہ کو لکھنا پڑھنا سیکھنے میں شروع شروع میں یہی وقت پیش آتی ہے، اور بچہ کی بے توجہی کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ اس کا تجربہ محدود ہوتا ہے۔ لہذا الفاظ مخصوص متلازمات رکھتے ہیں جن کی وجہ سے توجہ آسانی سے منحرف ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بہت سے ممکن متبادلاتوں میں سے کوئی خاص راستہ اس قسم کا نہیں ہوتا جس کو ذہن غلط اختیار کرنے کی طرف مائل ہو۔ لہذا مذہب کی حالت میں رہتا ہے اور کوئی راستہ اختیار نہیں کرتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کسی ایک راستے کو اختیار کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ اب اگر صورت حال یہی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جب ہم کوئی فقرہ پڑھتے ہیں تو اس فقرے کا ہر لفظ ہمارے ذہن (شعور کے ہر لمحہ میں نفسی لہر کا موجودہ پہلو تجربی نفسیات کے لئے ذہن ہی کا مترادف ہے) کو اسی راستہ میں لے جاتا ہے جو مصنف کا ذہن اختیار کرتا ہے؟ اگر ہر لفظ کے متنوع متلازمات ہیں تو مصنف کے مخصوص متلازمات کس طرح ہمارے ذہن میں آتے ہیں؟ جو اصول اس سے قبل ہم وضع کر چکے ہیں، ان کے مطابق ان سوالات کا جواب دینا مشکل کام نہیں۔ بات یہ ہے کہ فقرے کا ہر لفظ قائم بالذات



نہیں ہوتا اور اس کی مدد سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آتا ہے وہ نفسی لہر کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا شعور صرف اسی لفظ سے مرکب نہیں ہوتا جو مرکز میں ہے بلکہ یہ چند ان الفاظ کو بھی شامل ہے جو ابھی مرکز تک نہیں پہنچے اور وہ نصف یا زائد فقرہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے جو اس سے قبل مرکز سے گزر کر شعور سے غائب ہو رہا ہے۔ اب چونکہ شعور کے متعاقب لمحات میں نفسی مسلسل ہوتی ہے اس لئے کسی ایک لمحے میں اس کی تعین اس نوعیت سے ہوتی ہے جو گزشتہ لمحات میں اس کی تھی۔ جب ہم کوئی لفظ پڑھتے ہیں تو اس کا مطلب تمام گزشتہ فقرہوں کے مطلب سے یقین ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ہم اپنے وطن کی یاد میں محو ہو کر خیالات و تشنات کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں تو یہاں بھی ہر ایک خیال یا تشنات سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آتا ہے اس کا انحصار پوری کی پوری نفسی لہر کی نوعیت پر ہوگا اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ خاص خیال یا تشنات جو شخص ایک لمحے کے لئے مرکز پر آتی ہے اس لہر کے بہت سے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اگر ہم بھی اس مغالطہ میں پڑ جائیں کہ ہر ایک مخصوص خیال یا تشنات جس کو ہم تحلیل و جمع سے علیحدہ کر سکتے ہیں فی الواقع باقی کے خیالات و تشنات سے علیحدہ ہی تھا تو بہت خرابی اور فساد پیدا ہوتا ہے اور بہت سی غیر ضروری اور بالکل بے کار مشکلات پیش آتی ہیں۔ لہذا میں دوبارہ اس بات پر زور دیتا ہوں کہ کسی لہذا شعور میں نفسی لہر کے بہت سے عناصر ہوتے ہیں اور یہ کہ ایک حالت شعور بہت زیادہ ملطف اور مختلط اور ایک منفرد و منفصل خیال یا تشنات سے بہت مختلف ہوتی ہے۔

ہر حالت شعور یعنی ہر لہذا شعور کی نفسی لہر اس قدر ملطف اور مختلط ہوتی ہے کہ بعینہ وہی حالت شعور کبھی بھی کسی شخص کے تجربے میں دوبارہ نہیں آتی جس صورت میں سرکوبی اور تسام یا خیال ایک ہی ہوتا ہے وہاں بھی اس کا ماحول اور لہر کا ذیلی یا تحت شعوری حصہ مختلف ہو کر رہتا ہے ہمارے گرد و پیش کی چیزیں بالکل ایک ہی طرح کی نہیں رہیں ہم خود روز بروز ماہ ماہ اور سال سال بدلتے رہتے ہیں۔ ہماری مسلسل شخصیت ہمارے تمام تجربات کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے یہ تغیر کسی قدر حقیق

اور قلیل المقدار ہی کیوں نہ ہو۔ ہم کو عسوس ہوتا ہے کہ ہم اب وہ نہیں رہے جو پہلے تھے۔ ایک ہی لمحہ شعور کی نفسی لہر وہ اثرات چھوڑ جاتی ہے جو ہماری تمام آئندہ لہر کو بدل دیتے ہیں۔ اب اگر حالت شعور اس قدر متغیر ہے اور اگر دو احوال شعور شاذ ہی بعینہ ایک ہی طرح کے ہیں، تو ایسے تو انہیں دخیل کرنے کی کوشش جن پر ان کی ہستی مشروط ہے تحصیل حاصل ہے۔ لیکن سائنس کے اور مسائل کی طرح یہاں بھی ہم طریق تحلیل کو استعمال کرتے ہیں، اور نفسی لہر پر نگاہ دابین ڈال کر اس کے اجزاء ترکیبی کا مطالعہ کرتے ہیں، اور اس طرح ان اجزاء اور اس کے طریق آغاز کے متعلق معلومات ہم پہونچاتے ہیں۔

اس تحلیل کی بنا پر تلازم کے بعض قوانین وضع کیے گئے ہیں۔

دو عام طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں (۱) تلازم بالمقارنت اور (۲) تلازم بالماثلت ان دو پر بعض اوقات تیسرے کا اضافہ کیا جاتا ہے جس کو تلازم بالتقابل کہتے ہیں۔ قانون مقارنت ہمارے طریق بحث کے مطابق اس طرح بیان کیا جائیگا :-

اگر دو مرکزی احوال ب اور ج بصورت ارتسامات متعاقب لمحات شعور میں تجربے میں آئیں، تو بعد میں ب بصورت ارتسام یا خیال پیدا ہو کر مشابہ ذیلی حالات میں ج کے خیال کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہوگا۔

ابتدائی تجربے میں ب اور ج ادنیٰ کمیج سے معین ہوتے ہیں، اور اس لئے دونوں کے دونوں ارتسامات ہیں۔ عام اور معمولی تجربے میں بجلی کی چمک کے بعد بادل کی گرج پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کا تجربہ نہ ہو، تو مقدم الذکر میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے موخر الذکر کا خیال آئے۔ اس قسم کا تجربہ ہونے پر بجلی کی چمک کے ارتسام کے بعد بادل کی گرج کا خیال پیدا ہوگا، بلکہ اغلب یہ ہے کہ یہ خیال اس ارتسام سے قبل ہی پیدا ہو جائیگا۔ اس طرح کی حالت کو اصطلاح میں قبل اور اک کہتے ہیں۔ بعد میں بجلی کی چمک کا خیال یہ کسی طرح بھی پیدا ہوا ہو، بادل کی گرج کے خیال کا باعث ہوگا۔ میری ایک عورت دوست نے مجھ سے اپنے بچے کا ایک قصہ بیان کیا جو،

کہ ایک دفعہ طوفان باد و بادان کے بعد اس نے اپنے چھوٹے سے لڑکے کو سمندر میں طوفان کی ایک تصویر دکھائی جس میں ایک جہاز بھی تھا جس پر کئی گر پڑی تھی۔ اس بچے نے کچھ دیر تک اس تصویر کو بغور دیکھا اور اس بعد بے ساختہ دریافت کیا کہ ”یہ بادل گر جتا کیوں نہیں؟“ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ قانون مقارنت ب ادرج کے ابتدائی تناقب کے متعلق کچھ نہیں کہتا۔ اس کا علم ہم کو تجربے میں ہوتا ہے، یہ تقابلی طبعی بھی ہو سکتا ہے اور مصنوعی بھی۔ اس سے قانون تلازم کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اگر ہمارے تجربے میں ب کے بعد ج پیدا ہو، تو بعد میں ب کے پیدا ہونے سے یہ ارتسام کی صورت میں پیدا ہو یا خیال کی شکل میں کج کبھی بصورت خیال پیدا ہوگا۔

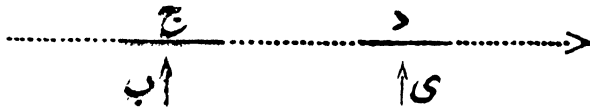
اب ان شرائط پر غور کرنا مناسب ہوگا جو ہم نے قانون مقارنت کے مذکورہ بالا بیان میں شامل کئے ہیں۔ ہم نے کہا ہے کہ ب کے پیدا ہونے سے، مشابہ ذیلی حالات میں ج پیدا ہوگا۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتب فروش کا ارتسام میرے ذہن میں نر بوجیم کا باعث ہوا اور میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا۔ اس ارتسام کے ذیلی حالات یعنی اس کا ماحول، دونوں صورتوں میں مختلف تھا۔ اسی وجہ سے ثانوی تلمیح مختلف ہو گئی۔ صرف مشابہ ذیلی حالات میں ب دیا اس کو پیدا کر گئی۔ یہ صحیح ہے کہ ذیلی حالات کبھی کبھی ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے، اور اگر ہوتے ہیں تو بہت شاذ۔ لیکن سائنٹفک طریقے میں ایک حکمی قانون کو بیان کرنے میں اس قسم کا اعتراض بہت عام ہے۔ چنانچہ حرکت کے پہلے قانون کا دعویٰ ہے کہ اگر جسم کو آزاد چھوڑ دیا جائے، تو اس کی حرکت یکساں اور خط مستقیم میں ہوگی۔ لیکن کوئی جسم اس طرح آزاد نہیں چھوڑا جاسکتا۔ یہ کبھی کبھی اپنے ماحول کے اثر سے پاک نہیں رہتا۔ باوجود اس کے جو شخص سائنٹفک طریقے کو بخوبی سمجھ چکا ہے وہ اس بنیاد پر نوٹن کے قانون کو ناقص نہیں کہتا۔ اسی طرح مشابہ ذیلی حالات کے اعتراض کی بنا پر ہم کو قانون مقارنت کو ناقص نہ سمجھنا چاہئے۔

لیکن اس سے یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ قانون مقارنت لمحاظ عمومیست

حرکت کے پہلے قانون کے ہر مرتبہ ہے۔ قانون تقارنت میں ایک اور ضمنی افروض ہے جو ہمیشہ جزئی طور پر صحیح ہوتا ہے۔ اس قانون میں ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارا حافظہ بے فقور ہے۔ اس افروض کی غلطی یا جزئی صحت ظاہر و باہر ہے۔ ہم بچے کو اچھی طرح یاد دہا دیتے ہیں کہ  $8 \times 8$  مساوی ہوتا ہے ۵۶ کے۔ دوسرے الفاظ میں  $8 \times 8$  اور ۵۶ میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ سبق کے بعد ہم سوال کرتے ہیں تو اس کا جواب صحیح ہوتا ہے لیکن ایک ہفتہ کے بعد  $8 \times 8$  سے ۵۶ کا خیال نہیں آتا یعنی اس تلازم کا خاتمہ ہو گیا۔ جن لوگوں کا حافظہ کمزور ہے وہ شہادت دینے کا کہ تلازمات اکثر متقل نہیں ہوتے بلکہ عارضی ہوتے ہیں۔ گزشتہ ہفتہ شعور کی جو اہر نہایت آسانی سے ب سے ج میں متقل ہوتی تھی وہ آج کسی اور راستے میں متقل ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ ب اور ج کا ربط ختم ہو گیا۔ لیکن تلازم کی بحث میں حافظے کے شرائط اور اس کے اسباب کی تفصیل بحث کو داخل کرنے سے خلط مبعث ہو۔ نہ کا اندیشہ ہے لہذا یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ تلازمی روابط کی اضافی پائیداری اول تو ناقابل تغیر عضویاتی حالات پر موقوف ہوتی ہے۔ میکانے سربات اور ہر چیز کو چار و ناچار یاد رکھتا تھا اس کو اس سے مفر نہ تھا۔ ہم میں سے اکثر کو بھول جانے سے مفر نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خاص قوت کے تعلق سے ان روابط کی اضافی پائیداری تین چیزوں پر موقوف ہوتی ہے (۱) ابتدائی تلازم کی قوت پر اور یہ قوت نتیجہ ہوتی ہے دلچسپی کا (۲) اس کے قیام کی جدت پر اور (۳) اس کی کثرت وقوع پر۔ لیکن سردست ہم ان باتوں کو نظر انداز کرتے ہیں اور ایک کامل بے فقور حافظے کا وجود فرض کئے لیتے ہیں اگرچہ جیسا کہ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا، نسیان ہماری حیات ذہنی کی ایک حالت اور اس کی ترقی کی لازمی شرط ہے۔

تلازم کے عضویاتی سبب کا مناسب یا صحیح علم ابھی ہم سے بہت دور ہے۔ ایک خارجی ہیج یا ارتسام ج پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد ایک بالکل غیر متعلق ہیج یا ارتسام د کا باعث ہوتا ہے۔ بظاہر ج اور د کے درمیان تعلق پیدا ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اور اگر شعور کی مسلسل نہ ہوتی تو ان میں

کوئی نفسیاتی تعلق بھی نہ ہوتا۔ اس رد کے تسلسل کو فرض کر کے ہم متعاقب مہیجات کے اثرات کو ایک شکل کے ذریعے سے اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں۔



### شکل نمبر ۱۰

اس شکل میں نقطہ وارخط شعور کی رو کے سیلان کو ظاہر کرتا ہے۔ مہیج ب ارتسام ج کا باعث ہوتا ہے اور اس کے بعد مہیج ی ارتسام ہر پیدا کرتا ہے۔ ج اور ہر میں براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ لیکن شعور کی رد میں ان دونوں ارتسامات کے درمیان بعض انتہائی واقعات ہوتے ہیں۔ انہیں واقعات کے ذریعے سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔

لیکن ہم شکل (۱۰) محضو یاتی شکل بھی سمجھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں نقطہ وارخط دماغ کی ان عصبی بافتوں کے وقوعات کے سلسلے کو ظاہر کریگا جن میں ب اور ج خارجی مہیجات سے معین ہوتے ہیں۔ یہاں ب اور ج کے مراکز کے درمیان عصبی رقبے ہوتے ہیں جن سے یہ دونوں مراکز ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ انہیں رقبوں کے عصبی تہیجات کی وجہ سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں کہ عصبی تہیجات ب اور ج کے مراکز کو باہم ملاتے ہیں ان کے شعوری لوازم بھی ہوتے ہیں۔ یہ تسلسل خالصتہً جسمانی یا عضویاتی ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ تسلسل کا دعویٰ اس افراض کی بنا پر کیا جاسکتا ہے کہ شکل اشیاء انفاہمائے، یعنی ان حقائق کو ظاہر کرتی ہے جو طبعی اور نفسی مظاہر کے پس پردہ موجود ہوتے ہیں۔ اس سے مابعد الطبیعیاتی تصورات ہماری نفسیاتی بحث میں داخل ہو جاتے ہیں لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں۔

اب ہم کو پھر قانون مقارنت کی طرف عود کرنا چاہئے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس طرح ہم نے اس قانون کو اوپر کہیں بیان کیا ہے کے مطابق اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر وہ مرکزی احوال،

ب اور ج شعور کے متقاب لحاظ میں واقع ہوں تو بعد میں جب واقع ہو کر مشاہدہ  
ذیلی حالات میں ج کا احیا کرنے کی طرف مائل ہوگی لیکن جس صورت میں کہ اس کو بالعموم  
بیان کیا جاتا ہے اس کے مطابق قانون تقارنت اس سے اور زیادہ کا دعویٰ کرتا ہے۔  
اس صورت میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں ارتسامات میں سے کسی ایک سے  
کے احیا سے دوسرے ارتسام کے خیال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ بیان ہمارے دعوے کے  
تجربے کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ میں جنگل میں سیر کے واسطے جاتا ہوں، آشنا سے  
سیر میں میری نگاہ ایک عجیب و غریب جھاڑی پر پڑتی ہے اور میں اس کے پتوں  
کو بغور دیکھنا شروع کرتا ہوں۔ بعد میں جھاڑی کو دیکھ کر مجھ کو اس کے پتے  
کا خیال آتا ہے اور پتے کو دیکھ کر اس جھاڑی کا۔

یہاں اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ اگرچہ پتا جھاڑی کا ایک حصہ ہے تاہم بحیثیت  
ارتسامات یا خیالات کے یہ دونوں بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں جب میں جھاڑی کو دیکھتا  
ہوں تو یہ میرے شعور کے مرکز میں ہوتی ہے لیکن جب میں پتے کی طرف توجہ کرتا  
ہوں تو جھاڑی اگرچہ میرے شعور میں ہوتی ہے لیکن یہ ذیلی بن جاتی ہے۔ مجھے  
بھیڑوں کے ایک گٹھے گٹھے کی صرف ایک بھیڑ، ایک بھیڑ کے پتہ کے کچھ جھٹے یا بالوں  
میں صرف ایک بال کا ارتسام (یا خیال) حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ تمام منفرد فیالات  
ہیں جو متقاب لحاظ شعور کے مرکز میں آ سکتے ہیں اور ان کے آپس میں تقابنت  
کی وجہ سے تلازم قائم ہو سکتا ہے۔ جس طرح جھاڑی سے پتے کا خیال آ سکتا ہے  
اسی طرح بھیڑوں کے ایک گٹھے سے فقط ایک بھیڑ کا خیال بھی آ سکتا ہے۔  
پھر دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کی ترتیب معکوس ہو سکتی ہے۔  
اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ہم کو اپنے سابقہ بیان کو بدل دینا چاہئے اور یہ  
کہنا چاہئے کہ انسانی لہر اپنے پہلے راستے کا اعادہ بھی کر سکتی ہے اور اس صورت میں  
ج ہمیشہ ب کے بعد پیدا ہوگا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ راستہ الٹا ہو جائے۔ اس  
طرح ب ج کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔

لیکن مجھ کو اس میں شبہ ہے کہ لہر کبھی فی الواقع اپنے راستے کو الٹتی ہے۔  
اگر کسی ماہر موسیقی سے سارے گا پادے فی کو ترتیب معکوس دہرانے کو کہا جائے تو

وہ اس میں پوری طرح کامیاب ہو جاتا ہے لیکن اگر ہم سے حروف تہجی کو بہتر ترتیب سکھوس دہرانے کو کہا جائے تو ہم دو تین قدم سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ باہر موسیقی کے شعور کی لہر دونوں سمتوں میں چلنے کی عادی ہے اسی واسطے وہ اس تمام سلسلے کو کسی ایک ترتیب سے دہرا سکتا ہے۔ لیکن ہمارے شعور کی لہر ہمیشہ ایک ہی سمت میں چلتی ہے اس لئے ہم حروف تہجی کو کامیابی کے ساتھ صرف ایک ہی سمت میں دہرا سکتے ہیں۔

اکثر حالتوں میں جہاں دو خیالات میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کرتا ہے یا غلبہ یہ ہے کہ دونوں خیالات باری باری شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی مثال میں ہم نے کہا ہے کہ جھاڑی سے ہم کو پتے کا خیال آ سکتا ہے اور پتے سے جھاڑی کا۔ یہاں جھاڑی اور پتے باری باری ہمارے شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کر سکتا ہے اور اس طرح لہر اپنے قدیم راستے کے صرف ایک حصے کا بغیر چلے، اعادہ کرتی ہے۔ بہر صورت یہ قول تجربے کے مطابق معلوم نہیں ہوتا کہ تلمیح کی ترتیب ہر صورت میں غیر اہم ہے ایک شخص عربی زبان سے کافی واقفیت رکھتا ہے لیکن وہ اس کو تحریر میں بہت کم استعمال کرتا ہے۔ اس کو اگر کوئی عربی لفظ دیا جائے تو اس کے اردو معنی تو فوراً بتا دیتا ہے لیکن اردو لفظ کے لئے عربی لفظ اس کے ذہن میں فوراً نہیں آتا۔ لیکن اگر وہ اس کو تحریراً اور تقریراً برابر استعمال کرتا رہا ہے تو یہ فرق مٹ جاتا ہے۔ یہاں تلامذہ کی ترتیب کم از کم خود میرے لئے بالکل غیر اہم نہیں۔ میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ قانون مقارنت کے بیان کو علیٰ حال چھوڑ دیا جائے اور جو حضرات لہر کے اندکاس کے قائل ہوں وہ اپنے اس عقیدے کے مطابق اس کو بدل لیں۔

اب ہم تلامذہ کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس قدر واضح، معین اور وسیع الاطلاق نہیں جتنا کہ تلامذہ بالماقارنت سمجھتے جس پر ہم اس وقت تک بحث کرتے رہے ہیں۔ اس کا قانون اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ اگر دو مرکزی احوال شعور ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، تو ہر ایک

بصورتِ ارتسام، احیاء سے دوسرا بصورتِ خیال عود کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہاں لفظ مشابہت کا ابہام قابلِ غور ہے۔ اگر ہم سوال کریں کہ کسی حیثیت سے مشابہت ہوں؟ تو جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ کسی حیثیت سے کافی مشابہت رکھتے ہوں۔ لیکن مشابہت کی اس کفایت کو معین کرنا آسان کام نہیں۔ ہم اسی قانون کو ذرا بدل کر اس طرح بھی بیاں کر سکتے ہیں:- اگر دو احوال شعور میں مشترک عناصر ہوں، تو ان میں سے ایک کے احاد سے دوسرے کا احادہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم نہیں کہہ سکتے، کہ قانونِ مماثلت کے مطابق اس احاد سے کے لئے مشترک عناصر کی نوعیت اور مقدار کیا ہونی چاہئے۔

زید کی تصویر دیکھ کر ہم کہتے ہیں، یہ خالد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہاں زید کے چہرے کی کسی چیز مثلاً ناک اور آنکھوں سے خالد کی ناک اور آنکھوں کے احیا ہوا۔ اس نوع کے تلازمات کو ہم بالعموم اس طرح بیان کیا کرتے ہیں کہ ”یہ فلاں چیز سے بہت ملتی ہے“ بی غیر سے بہت ملتی ہے، مڈی بالکل ہوائی جہاز کی شکل کی ہوتی ہے۔ اس طرح کے تلازم کی مثالیں اس قدر عام اور مانوس ہیں کہ ان کو اور زیادہ بیان کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان تمام صورتوں میں ایک ارتسام اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے، جو اس ارتسام سے کم و بیش مشابہت رکھتی ہے۔ ایسے تلازمات کو میں تلازمِ بالمشابہت کہوں گا۔ لیکن ان کے علاوہ تلازم کی اور طائف صورتیں ہوتی ہیں جو مذکورہ بالا صورتوں کے مقابلے میں زیادہ کثیر الوقوع اور زیادہ دقیق ہوتی ہیں۔ ان کو میں اضافاتِ ملاحظہ کی مماثلت کا تلازم کہوں گا۔ اب میں انہیں کی چند مثالیں دوں گا۔

الکزیفینڈ دھید دے المتخلص بہ آزاد کا شعر ہے کہ:-

دل بمنوں پہ آبلہ لیلی۔ اس نمونہ پر تیرے محل کا

یہاں ”آبلہ“ ”در محل“ کے مرکزی خیالات میں مشابہت بالکل سادہ اور بدیہی نہیں،



یہاں تک کہ معترض کر سکتا ہے کہ ان دونوں میں بذات خود کوئی مشابہت ہے ہی نہیں شاعر کا خیال اس میں مشاکلت و مشابہت پیدا کرتا ہے۔ ہر بڑے شاعر کا خیال ان اس قسم کے نازک تلازمات کی مثالوں سے بھرا ہوتا ہے۔ مثلاً ابوالظفر جہاد شاہ کا شعر ہے :-

نشے نے بزم ساقی میں جوستون کوڑا مارا اب ساغر پر نہ شیشے نے دھڑ کر قہقہہ مارا  
اسی غزل کا ایک اور شعر بھی اس قسم کے نازک تلازمات کی عمدہ مثال ہے۔  
تجھ کی گریباں گریہ شبنم گلشن میں تاکہ تو نے اس کے منہ پہ کیوں باد صبا مارا  
جستوں میان چٹاں شاہ لا دیں شایان نے خوب کہا ہے :-

مرادین جب میری برائیں توئی کر لگے کہنے یہ بھول قیدل میں سے گھر کیوں لہنیں جاتیں  
اقبال، شاعر کے کو مخاطب کر کے کہتا ہے :-

توہ کا خوف کہ ہے خطرہ تجھ کو آل حسن کی کیا مل گئی جگر تجھ کو؛  
متاع نور کے لٹ جانے کا ہے ڈر تجھ کو ہے کیا ہر اس فنا صورت شر تجھ کو؛  
زمین سے دور دیا آسمان نے گھر تجھ کو مثال ماہ اڑھائی قبائے زر تجھ کو۔

غضب ہے پھر تری نخعی سے جان ڈرتی ہے

تمام رات تری کا پستے گزرتی ہے

ایک اور شعر ہے اور خوب شعر ہے :-

لہر لے لے کے یہ کہتا ہے چین کا بنو دیکھنا دیکھنا اس سمت کو جاتی ہو نسیم!

ہر شخص ان تشابہ سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا، اور نہ ہر ذہن اس مشابہت سے

انفادات کا اور اک کر سکتا ہے جو شعرا نے ان اشعار میں بیان کی ہے۔ صرف شاعر کا "تفان گیر خیال" ان تک پہنچ سکتا ہے اور اسی کی آنکھ ان شاہتوں کو دیکھ سکتی ہے۔  
نشے کی وجہ سے مستوں کی حالت پر شیشے کا لب ساغر پر منہ دھڑ کر قہقہہ مارتا، گریہ شبنم پر گل کا شبنم کرتا، اور صبا کا اس کے منہ پر تانچہ مارتا، اور دل کا بھول قیدل میں رہنا اور اس قیدل کی وجہ سے نہ گھبرا، باتوں کی تمام رات کا پستے کی توجہ، چین کے سبزے کا نسیم کی سمت کو بتانا، یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کو نہ ہر شخص معلوم کر سکتا ہے اور نہ ان کے بیان کی قابلیت رکھتا ہے۔ اقبال کہتا ہے :-

آہ شرب دیں ہے سلم کا توادی ہے تو      فقط جاذب تاثر کی شعاعوں کا ہو تو  
 شکایت کی جاتی ہے کہ یہ تشبیہ بہت دواڑ کا رہے۔ لیکن اس شعر کو سمجھ تو صرف وہ شخص  
 ہے جو مسائل طبیعیات سے واقف ہے۔ شرب کو تاثر کی شعاعوں کا نقطہ جاذب کہنا  
 نہایت ہی لطیف اور انوکھا خیال ہے۔

تلازم کی یہی صورت ظرافت کی جان ہے۔ اکثر لطائف میں اسی کی وجہ سے  
 لطف پیدا ہوتا ہے۔ ایک صاحب کہیں سے لکھنو پہنچے۔ ٹیشن پر اتر کر ایک  
 ہانگہ کرائے پر لیا۔ اپنی منزل مقصود کی طرف روایہ ہوئے۔ تانگے والا نہایت شوقین  
 واقع ہوا تھا۔ اس نے اپنے تانگے کو شیٹوں اور مقموں سے خوب سجا رکھا تھا۔  
 گھوڑا بھی دولہا بنا ہوا تھا۔ ان صاحب کو تانگہ اور گھوڑا بہت پسند آیا۔ تانگے  
 والے سے کہنے لگے ”بھئی تمہارا تانگہ تو بہت عمدہ ہے“ خوب سجا ہوا ہے۔ کہو بیٹے ہو  
 تانگے والا کوئی مسخرہ تھا کہنے لگا ”محضورا“ تانگے کو تو خیر چھوڑ دیجئے پہلے گھوڑے کی  
 بولی بولئے ”یہ حضرت کھسیا نے ہو کر خاموش ہو گئے۔“

اب یہ بات خاص طور پر قابل بیان ہے کہ سحر کار طبائع کے مذکور بالا  
 نتائج کی خوبی اگرچہ مشابہت پر موقوف ہے لیکن ان میں دو مرکزی خیالات  
 کی سادہ مشابہت کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ مشابہت مرکزی خیالات میں  
 نہیں بلکہ ان کے اضافات میں ہوتی ہے۔ جس طرح ہم کسی کو بدست و کچھ کر  
 ہنساکرتے ہیں، اسی طرح شیشہ نہتا ہے جس طرح ہم اسے شعل کو طعنہ دیتے ہیں،  
 جو کسی کو بلا سبب اڑتا ہے، اسی طرح شاعر کہتا ہے کہ اگر گریہ شبنم پہ گل جس پر،  
 تو صبا کون تھی، کہ اس نے گل کے منہ پہ تانچہ مارا جس طرح ہم بدتون قید میں رہ کر  
 گھبرا جاتے ہیں، اسی طرح شاعر کے نزدیک مرادوں کو بھی گھبرا جانا چاہئے تھا۔  
 دقں غلے ہذا۔ اضافت سے ہماری مراد ایک مرکزی خیال سے دوسرے مرکزی خیال  
 کی طرف انتقال ہے۔ تلازم کی ان ملتف صورتوں، یعنی اضافات کی مدد کہ مشابہت  
 کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کا وجود ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے  
 قانون کے گزشتہ بیان پر ان الفاظ کا اضافہ کریں کہ: اگر دو مرکزی احوال  
 شعور ب اور ج کے اضافات کسی اور مرکزی احوال ہر اولی کے اضافات کے مشابہ

ہوں، تو ب اور ج کے اضافات کے احیاء سے د اور ص کے اضافات کا احیا ہوگا۔  
یا مختصراً یہ کہ مشابہ اضافات یا انتقالات ایک دوسرے کا احیا کرتے ہیں۔ ہم اس  
وقت اس بحث کو اور زیادہ آگے نہیں بڑھا سکتے۔ بعد میں کسی اور مقام پر ہم  
دیکھیں گے کہ تلازم کی بھی صورت شاعرانہ تخیل کی بنیاد ہے اور یہی علمی بصیرت  
اور استنتاج کی موقوف علیہ ہے۔

تلازم بالمتقابل کے متعلق بہت زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ اس واقعے  
پر مبنی ہوتا ہے کہ جو دو خیالات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف یا ایک  
دوسرے کی ضد ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کا احیا کرتے ہیں۔ خوبصورتی سے  
بدصورتی کا خیال آتا ہے اور نیکی سے بدی کا، سفیدی سے سیاہی کا۔ لیکن ان  
حالتوں میں مقارنت (یعنی تجربے میں گزشتہ تلازم) یا مشابہت کا تعلق بھی ہوتا  
ہے۔ ہم نے غالباً ایک دیوید ویل شخص اور ایک بونے کو ساتھ ساتھ دیکھا ہے  
یا ان کے متعلق ہم نے کچھ پڑھا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں کے قد انسان کے  
عام اور معمولی قد کی غیر طبعی صورتیں ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں اس اضافت کی مشابہت  
ہے۔ خوبصورتی و بدصورتی نیکی و بدی، سفیدی و سیاهی، چھوٹائی اور بڑائی، یہ  
وہ الفاظ ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں اور اس طرح  
روزمرہ کی گفتگو میں ان میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تقابل سے  
ابتدائی تعلیم میں بہت کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ ”سرخ ہے نہ کہ سر“ اور ”نیک  
بچے بنو شرارت مت کرو“ ٹھٹھوس اور مانع میں کیا فرق ہوتا ہے یہ اور اسی  
قسم کے اور فقرے بچے کے ابتدائی سبقوں میں اکثر آتے ہیں۔ اس طرح ان  
میں مقارنت کی وجہ سے تلازم قائم ہو جاتا ہے اور مشابہ یا غیر مشابہ اضافات  
کے ادراک کی تربیت ہوتی ہے۔ لہذا اگرچہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا  
کہ ایک خیال اپنے ضد کا احیا کر سکتا ہے مگر ہم مقارنت یا مماثلت کے علاوہ کسی  
اور اصول تلازم کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان دونوں اصول میں سے اصول مقارنت کو بلاشبہ زیادہ اولیٰ سمجھنا  
چاہئے گا اور یہی زیادہ قطعیت کے ساتھ الفاظ میں بیان ہو سکتا ہے۔ دونوں کے

دونوں کو شعور کے مرکزی عناصر سے تعلق ہوتا ہے لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے، کہ عام اور معمولی انسانی تجربے میں مرکزی عناصر مفصل و منفرد نہیں سمجھے جاسکتے اور یہ کہ مرکزی عناصر بجز دس ص کے کسی عام سلسلے میں سے کسی ایک عنصر کی نوعیت صرف اس عنصر سے متعلق نہیں ہوتی جو اس سے قبل ہے بلکہ د کے تحت شعوری اور ممکن ہے کہ زیر شعوری کو لازم بھی اس تعین میں شریک ہوتے ہوں۔ اس کو ہم متبادل لازم کی بحث میں واضح کر چکے ہیں مگر ایک خاص حالت میں مخصوص تلازم کی نوعیت ذہن کی عام تحریک و حالت کے تابع ہوتی ہے۔ میں شرک بدرجہ ہا ہوں کہ وہ آدمی باتین کرتے ہوئے میرے پاس سے گزرتے ہیں۔ ان میں سے ایک کہتا ہے کہ ”مجھے حجام کی چندان پرداہ نہیں“ اب چونکہ لفظ حجام بہت سے تلازمات رکھتا ہے اس لئے یہ فقرہ میرے لئے بھل رہ جاتا ہے لیکن اس میں خبہ نہیں کہ بولنے والے اور سننے والے کے لئے اس فقرے کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور تھے۔ ممکن ہے کہ وہ لوگ حیدرآباد کے ہوں اور امرودوں کا کچھ ذکر ہو رہا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جام جمشید کے متعلق کچھ گفتگو ہو رہی ہو۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ دونوں زید مشرب ہوں اور اس لئے جام و سبویٰ طرف اشارہ ہو و غیرہ وغیرہ۔ میں فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان مخاف معنوں میں سے کون معنی بولنے والے کے ذہن میں تھے۔ ان معنوں کا انحصار شعور کی لہر کی اس نوعیت پر ہے جن میں لفظ حجام متعارف ہوا ہے۔ موسم خزاں میں دنیا کا منظر اور ہوتا ہے اور ہمارے دوسرے صبح کے وقت گلستان کا جو نقشہ ہوتا ہے وہ شام کو نہیں ہوتا۔ یہ تمام فرق ہمارے شعور کی لہر کے فرق سے پیدا ہوتا ہے

اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نفسی لہر کے غالب خیال پر کیفیت جذبی اور مزاج کا بہت اثر ہوتا ہے۔ کیفیت جذبی اور مزاج اس لہر کے جسم کی علی الترتیب عارضی یا نسبتاً مستقل حالت کو ظاہر کرتے ہیں، جس کی چوٹی پر غالب خیال ہوتا ہے۔ دسویں سوداوی کمفردی اور بی مزاج میں سے ہر مزاج کا سلسلہ خیالات مختلف ہوتا ہے۔ شعراء کا مزاج سائنس دان کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک عالمی کے

مزاج سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک عامی میں تلازم بالمقارنت بہت اہم ہوتا ہے، اور شاعری میں تلازم بالماثلت۔ سائنس داں اگر تحلیل سے بہرہ ور ہے تو وہ بھی تلازم بالماثلت کا استعمال کرتا ہے۔ وہ اس کو تلازم بالمقارنت کا تابع یا کم از کم اس کا لازم بناتا ہے۔

آخر میں سوال ہوتا ہے کہ کیا ایک معلومہ حالت شعور کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ بحیثیت مجموعی اس حالت شعور سے معین ہوتی ہے جو اس کے قبل تھی؟ یعنی یہ کہ اگر حروف ج ج دسوں سے ہم شعور کے محض مرکزی عناصر نہیں، بلکہ مکمل احوال کو ظاہر کریں تو کیا مرکزی تعیین بالکلید سے ہوتی ہے؟ ابھی تھوڑے ہی دن کی بات ہے، کہ میں شام کے کھانے کے لئے ایک شخص کے ہاں مدعو تھا۔ میری شامت جو آئی تو میں نے کمرے میں داخل ہوتے ہی میزبان سے ایک ایسی بات کہدی جو مجھے نہ کہنی چاہئے تھی۔ کہنے کو تو میں کہ گیا لیکن اس قدر شرمندگی ہوئی کہ میزبان کو منہ دکھانے کے قابل نہ رہا۔ دسترخوان پر بیٹھ جانے کے بعد گفتگو کی دُجیبی میں یہ بات میرے لئے کبھی کبھی غیر شعوری ہو جاتی تھی، لیکن خاموشی کے وقفوں میں یہ بھرپور کر آتی تھی۔ اس حالت میں یا تو ہم یہ کہنے لگے کہ یہ بات برابر شعور میں رہی، اگرچہ مجھ کو اس کا ظلم نہ ہوا۔ اس توجہ میں منجملہ اور نقائص کے ایک نقص یہ ہے کہ یہ خود اپنی نقیض ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حالت شعور سبکی طور پر سابق حالت شعور سے معین نہیں ہوئی۔ لیکن اس واقعے کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں یہ بات بعض اور قوی تر اور مہم احوال شعور سے مغلوب ہو کر خارج از حاشیہ زیر شعوری حصہ میں رہی۔ اگر یہ صحیح ہے تو شعور کے مرکزی عنصر کی تعیین کے تین طبعی طریقے ہیں۔

(۱) ان مخفی اضطرابات کے تعلق سے جو ادنی تلجج میں خارجی مہیج سے

معین ہوتے ہیں۔

(۲) ان مخفی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق غالب یا نیم غالب

اضطرابات سے معین ہوتے ہیں۔ اور یہ غالب یا نیم غالب اضطرابات علی الترتیب شعور یا غیر شعور سے تلازم ہوتے ہیں۔

(۳) ان معنی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق تحت غالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں، اور یہ تحت غالب اضطرابات شعور کے ساتھ تلازم نہیں ہوتے، یا ان کے نفسی متلزمات زیر شعور میں ہوتے ہیں۔

عقیدہ جبریت کے مطابق ہر طبی حالت شعور ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک یا زیادہ طریقے سے معین ہوتی ہے ڈاکٹر سٹانٹن اپنی کتاب مینوئل آف سائیکا لو جی میں لکھتا ہے ”ہر نفسی ترقی میں کسی نہ کسی قسم کا تلازم اور اعداد شامل ہوتا ہے۔ مسلک تلازیمت کی صرف اتنی ہی بات قابل قبول ہے۔ اس کا نقص یہ ہے کہ اس نے تمام عمل کو خالصتاً حیاتی بنا دیا ہے، اور نفسی تعامل کے تمام طریقوں کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا دعویٰ ہے، کہ اس حیاتی عمل کے نتائج بالکل نئے ہوتے ہیں، نہ کہ گزشتہ نتائج کی محض نقل۔“

کہا جاسکتا ہے کہ قانون تلازم بالمقارنت ان شرائط احیا کا تخلیلی بیان ہے جو تجربے کی تکون کے لئے لازمی ہیں لیکن ان کے ساتھ ان قوانین کو بھی شامل کرنا چاہئے جن پر وہ ترکیب مشروط ہے جو نفسیاتی تحقیق میں داخل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے قانون تلازم کے بیان میں ”مشابہ ذیلی حالات کے تحت“ کا جملہ اضافہ کرنا ضروری ہوا کرتا ہے۔ جب ڈاکٹر سٹانٹن کہتا ہے کہ تلازم کا اساسی اصول صحیح اور اصلی معنوں میں مقارنت نہیں بلکہ دلچسپی کا تسلسل ہے تو وہ انہیں ذیلی حالات پر روز دیتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دلچسپی شعور کے مرکز اور حاشے کے تعلق کی حیثیت حس کا دوسرا نام ہے۔ تلازم بالمقارنت میں (جس پر ہم اس باب کے آخری حصے میں بحث کرتے رہے ہیں) ذیلی حالات غالب ہو جاتے ہیں۔ اب بھی ذیلی حالات تجربے اور علم کے ماحصل کے مناسب حصہ ہیں، اور ذہنی ترقی کا درجہ جس قدر بلند ہوگا، اُس قدر ترقی کو متغیر کرنے اور براہ راست و بلا واسطہ تلازم کے اثرات کو چھپانے کے لئے یہ اتنا ہی اہم بھی ہوگا۔

# پانچواں باب

## حیوانات میں تلامذہ خیالات

اس میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا کہ انسانوں کی طرح حیوانات میں بھی شعور کی ہر ہوتی ہے۔ حیوانات سے میری مراد ریہ وار حیوانات ہیں اور جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں نفسیات متقابلہ کے ابتدائی رسالے میں میں اپنی توجہ کو انہیں تک محدود رکھوں گا۔ دودھ پلانے والے جانوروں اور بندوں اور بدربہ ادنیٰ رینکسے والے جانوروں اور مچھلیوں میں احساسی ساز و سامان اور دماغی ساخت کا اشتراک ہوتا ہے۔ جانوروں کی یہ تمام صورتیں عالم حیوانی کی ایک بڑی خلخ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور اگر ہم ارتقا کو حیاتیات اور نفسیات کی تشریحات کے لئے صحیح اساس تسلیم کرتے ہیں تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ نفسی نوعیت اور نفسیاتی اعمال کا اشتراک جیسی آلات اور ان کے معنویاتی اعمال کے اشتراک کا ہمتیہ اور ہنرمان ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی بلی کو کسی پرندے کا شکل کرتے ہوئے دیکھیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ پرندے کا ارتسام اس بلی کے شعور کے مرکز میں ہے اور یہ کہ وہ پرندہ ایک بصری میدان کا مرکز ہے جس کا ماحول بلی کے شعور کے حاشیہ پر ہے کسی طرح خود اس کے اپنے اعضا کی حرکات بھی شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں، وہ بلی اپنی حرکات کو نیم شعوری طور پر اس موقع و محل کے مطابق منضبط کرتی ہے۔ یہاں لفظ شعور پر بحث کر کے وقت ضائع نہ کرنا چاہئے۔ بعض شخصیات کا خیال ہے

کہ پوری صحت پیدا کرنے کے لئے ہے یا یوں کہنا چاہئے کہ خود ان کی تعریف کے مطابق ہم کو انسان کے شعور اور حیوانات کے شعور میں امتیاز کرنا چاہئے۔ میں "شعور" کی اس تحدید کی مناسبت عدم مناسبت پر بحث نہ کروں گا۔ میں اس کو ہر جگہ وسیع معنوں میں استعمال کروں گا، اور اس کو دونوں طرح کے شعور پر حاوی سمجھوں گا۔ ہم کو رہے تھے کہ جب بلی پرندے کا شکار کرتی ہے تو ہمارے پاس کافی وجود اس بات کے باور کرنے کے ہیں کہ اس کے شعور میں بھی مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ اگر ضروری معلومات حاصل کرنے کے جو ذرائع ہمارے پاس ہیں وہ موجود صورت کے مقابلے میں زیادہ مناسب و موافق ہوتے تو ہم اس خاص وقت کی حالت شعور کو معنی کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتے +۔

لہذا میں مزید بحث کے بغیر یہ فرض کر لوں گا کہ حیوانات زیر تحقیق میں افسانوں کی طرح شعور کے مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کے شعور کی ہر انسان کے شعور کی لہر کے کے مقابلے میں بلحاظ ترکیب سادہ تر ہو، لیکن اس کے باوجود میں یہ قیاس اختیار کروں گا کہ اس قسم کی لہر موجود ہوتی ہے اور "ارتسام" اور "خیال" کی اصطلاحات کو لہر کے مرکزی اجزاء کے لئے استعمال کروں گا۔ چنانچہ کہنے کے پلے کو اس گیند کا ارتسام حاصل ہو سکتا ہے جس سے وہ کھیل رہا ہے اور بھوکے کہنے کو ایک نہایت لذت زا و گوشت دار ہڈی کا خیال ہو سکتا ہے۔

اب اس سے بھی کوئی انکار نہ کریگا کہ ارتسام درآئیدہ ریشوں کے ذریعے اور ادنیٰ ملمیح کی وجہ سے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن یہ واضح کرنا بہتر ہوگا کہ خیال تلازم کی بنا پر ثانوی ملمیح کا نتیجہ ہوتا ہے اگرچہ کوئی شخص شکل ہی ایسا دیکھا جو اس کے ایسا ہونے میں شک کرے۔

میں نے تلازمات کے قیام کے اختیاری مطالعے کے لئے چند ایسے مرغی کے چوزوں اور بطخ کے بچوں پر مشاہدات کئے ہیں جو انڈوں سے مشین کے ذریعے سے نکالے گئے تھے میرے روزنامہ سے چند تباہات ان کی نوعیت کو



واضح کریں گے۔ تقریباً اٹھارہ گھنٹے کی عمر کے ایک چوزے نے جلدی جلدی تین مرتبہ یکے بعد دیگرے اپنے ہی بھراڑ پر چوچ ماری لیکن پھر سر کو ہلا کر چوچ زمین سے رگڑ کر صاف کر لی۔ اس کے دس منٹ بعد اس نے ٹھونگ مارنا شروع کیا، لیکن پھر اڑنے قریب چوچ کر اس کا یہ فعل رک جاتا تھا، اور وہ اپنی چوچ کو زمین سے رگڑتا تھا۔ اس کے تھوڑی ہی دیر بعد وہ اس کے قریب آیا، اس کو اچھی طرح دیکھا اور پھر چلا گیا۔ یہاں ایک بھری ارتسام اور ذوقی ارتسام کے درمیان تلازم قائم ہوا تھا۔ لہذا مقدم الذکر کے دوبارہ پیدا ہونے سے موخر الذکر بطور خیال کے مستحضر ہوا۔ زندگی کے دوسرے دن کی صبح کو میں نے ان چوزوں کے سامنے تھیلے برتن میں پانی رکھا، لیکن انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اکثر تو اس میں سے ہو کر گزرے اور باوجود اس کے ان کو اس کا علم نہ ہوا۔ لیکن کچھ ہی دیر بعد ایک چوزہ اس میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے چوزوں کی عادت کے مطابق اپنے ہی پنجوں پر ٹھونگ ماری اور فوراً سر کو اونچا کر کے اپنے مخصوص طریقے سے کئی بار پانی پیا۔ ایک اور چوزہ برتن کے قریب کھڑا ہوا تھا کہ اس نے کنارے پر ایک بلبہ دیکھا۔ اس پر ٹھونگ ماری اور پانی پینا شروع کیا۔ باقیوں نے بظاہر محض تقلید میں پیسنے کا فعل کیا۔ اس کے کچھ دیر بعد ایک چوزہ اتفاقاً دوڑتا ہوا پانی میں سے گزرا۔ یہ معاً پانی میں کھڑا ہو گیا اور پینا شروع کر دیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پاؤں تر ہونے سے پینے کے فعل کا خیال آیا، کیونکہ یہ دونوں تجربات تقارنت کی وجہ سے متلازم ہو چکے تھے۔ ایک چوزہ جس کی عمر تین یا چار دن کی تھی شہد کی کٹی پر چھپٹا، اور اسے لے بھاگا، مگر تھوڑی ہی دور جا کر اس کو جھوٹ دیا بار بار تیزی سے اپنا سر ہلایا اور چوچ کو بہت دفعہ زمین سے رگڑ کر صاف کیا۔ میرا خیال ہے کہ اس کو کٹی نے ڈنگ نہیں مارا۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے زہر کو محسوس کر کے ایسا کیا۔ بہر کیف وہ چند منٹ بعد ہی پھر ہشاش بشاش اور نئے تجربات کے حصول میں مشغول ہو گیا۔ اس کے بعد بھی اگرچہ وہ دو یا تین مرتبہ اس کے پاس سے گزرا، لیکن اس کو چوچ میں بیٹھنے کی اس نے ہمت نہ کی، یہاں ایک ہی تجربے کی بنا پر کم از کم عارضی طور پر ایک تلازم قائم ہوا۔ پھر اسی طرح اور بد مزہ کیڑے اس کے سامنے ڈالے گئے،

اور ہر دفعہ عجیب و غریب شکل اور برے مزے میں بہت جلدی تلازم قائم ہوا، اور ہر مرتبہ بھری ارتسام بد مزگی کے احیا کا باعث ہوا۔

ہم انسان میں ہماری ذہنی زندگی ان تقورات کی آب دہوا میں بسر ہو رہی ہے جو انسانوں کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی وجہ سے، اور طبعی طور پر ہم بھی انہیں تقورات کو استعمال کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ ان مباحث میں اس میلان کی وجہ سے جو غلطی پیدا ہونے کا احتمال ہے اس سے ہم کو متنبہ رہنا چاہئے۔ ہم شہد کی کچی کو ”شے“ کہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس ”شے“ کی ایک خاص شکل و صورت ہے اور یہ کہ جو چوزہ اس کو جو کچھ میں پکڑتا ہے اس کے لئے اس کا ایک خاص مزہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ چوزے کا ذہن ایک خاص شکل و صورت اور ذائقے میں تلازم قائم کر لیتا ہے تو ہم سغایر فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ دو یا تین دن کا چوزہ شے اس کی شکل و صورت اور اس کے مزے میں امتیاز کرتا ہے اور اس کی شکل و صورت اور مزے کو قابل امتیاز اور ممتاز اوصاف سمجھ کر ان میں تلازم قائم کر لیتا ہے۔ انشاء اور اوصاف پر تو میں بعد میں کہیں بحث کروں گا۔ بدست ہم کو چاہئے کہ ہم نہایت شدت سے ان کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں۔ کبھی کا بھری ارتسام ایک سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے اور جو ذائقہ اس کے بعد محسوس ہوتا ہے، وہ بھی اسی طرح کے سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے۔ بعد میں جب کبھی کو دیکھ کر اس کے مزے کا خیال آتا ہے تو عمل صرف اس قدر ہوتا ہے کہ تجربے کے ایک ٹکڑے کا احضار دوسرے ٹکڑے کا استحضار کرتا ہے۔ چوزہ اشیاء یا اوصاف کے متعلق اپنا وقت ضائع نہیں کرتا۔ اس کی سادہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے اصلی تجربہ ہی کفایت کرتا ہے۔

حیوانی نفسیات کے طالب علم کے لئے ”بغلا“ اور بڑی دقتوں کے ایک یہ بھی ہے کہ جس زبان میں اس کو حیوانات کے ذہنی اعمال کو بیان کرنا پڑتا ہے اور جس زبان میں ان اعمال کی تشریح کرنی پڑتی ہے وہ تجلیلی فکر کے نتائج کی بڑی تعداد بد شکل ہے۔ اس کو ایسے جملے استعمال کرنے پڑتے ہیں جو تجلیل پر دال ہوتے ہیں اور جن تجربات کی تجلیل میں وہ یہ جملے استعمال کرتا ہے وہ تجلیل سے معوا ہوتے ہیں۔

مثلاً ہم شہد کی مکھی کے ذائقے کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کی دلالت یہ ہے کہ ذائقہ مکھی کا خاصہ ہوا اور مکھی اس خاصے کی حامل ہو اور یہ کہ دونوں قابل امتیاز ہیں۔ جو مکھتہ چین اور خوردہ گیر حضرات کہ منصف کے خیال کی خامیوں کو چھوڑ کر اس کی زبان کی لغت بشوں کی گزرتے کہتے ہیں، وہ اپنی کامیابیوں کی فہرست میں ایک اور کامیابی کو یک کرا اضافہ کر سکتے ہیں کہ جو زبان مصنفہ استعمال کر رہا ہے اسی سے اس کے دعویٰ کا ابطال ہوتا ہے۔ وہ بیان تو یہ کرتا ہے کہ حیوانات میں تحلیل کی قابلیت نہیں ہوتی، لیکن جس زبان میں وہ ان کے ذہنی اعمال کو بیان کرتا ہے اس میں شاذ ہی کوئی جملہ ایسا ہوتا ہوگا جس سے ان میں اس تحلیل کی قابلیت مترشح نہ ہوتی ہو۔ اس چاہتا ہوں کہ تارئیں منہ جہ ذیل باتوں کو بخوبی ذہن نشین کر لیں (۱) ہماری زبان تحلیل کے نتائج سے بھری پڑی ہے (۲) یہ تحلیل انسان کے ہاتھوں اور دلی ہے جو زبان کا موجود استعمال کرنے والا ہے (۳) زبان جو مکہ نتائج تحلیل سے بھری ہوئی ہے اس لئے ذہنی اعمال کو ابتداءً غیر محسوس صورت میں بیان کرتا ہے اور محسوس صورت کے جلوں کے استعمال سے کچھ ناقص یا نامکمل ہے۔ اور (۴) ان تحلیل جلوں کے استعمال سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ حیوانات میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم شہد کی مکھی کا ذائقہ کہتے ہیں وہ اس پرزے کے لئے ایک بیٹھا بلا واسطہ اور غیر محسوس تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔

یہ عام ایک جملہ معترضہ تھا۔ ہم اب پھر اپنی اصلی بحث کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میں ان چودون اور طبع کے بچوں کی روزانہ ترقی کو خاص طور پر نگاہ میں رکھتا ہوں۔ مجھ کو یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ اگرچہ یہ بعض حرکات کرنے کی موردنی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں، لیکن ان کا تمام تجربہ یہاں تک کہ ان حرکات کے کرنے کا تجربہ بھی ذاتی اکتساب کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ کہ یہ تجربہ صرف تلازم کی وجہ سے قیمتی بنتا ہے۔ تلازمات ہی کے قیام کی وجہ سے تجربہ انفعال کی رہنمائی اور معاملات زندگی کے انصرام کی بنیاد بنتا ہے۔ چنانچہ جب بعصری اور ذوقی اقسام میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں تو وہ چوڑے ماکولات اور غیر ماکولات میں فرق کرنا سیکھتا ہے۔ شروع شروع میں وہ ہر اس چھوٹی سی چیز پر ٹھونگ مارتا ہے جس پر

اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ اپنی زندگی کے شروع شروع کے گھنٹوں اور دنوں میں وہ ان تلازمات کو قائم کرتا ہے جو زندگی گزارنے کے لئے بہت زیادہ عملی قیمت رکھتے ہیں۔ اس کا ماحول سادہ ہوتا ہے اور اس کے تلازمات بلا واسطہ اور کثیر النوع۔ اس کا مقبویہ ہوتا ہے کہ ہفتے عشرے کے بعد وہ ایک نہایت چست چالاک چھوٹا سا پرندہ بن جاتا ہے۔

لیکن جہاں تک میں مضمون سکھوں کوئی تشفی بخش شہادت موروثی تجربے کے وجود کی نہیں کیونکہ یہ صورت میں یہ تلازمات ذاتی طور پر اکٹاب کئے جاتے ہیں تاہم میرے خیال میں یہ بہت زیادہ اغلب۔ ہے کہ ان تلازمات کے قائم ہونے کے لئے موروثی سہولتیں ضرور ہوتی ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ مٹی نصف کرہ جات میں غالباً ایسے مضمون جمع ہائے جاتے ہیں جو بصری اور ذوقی ارتسام کے درمیان قیام قائم ہونے میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ موروثی صرف وہ آلہ ہوتا ہے جس سے کوئی تلازم قائم ہو سکتا ہے اور اکٹابی وہ خاص تلازم ہوتا ہے جو قائم کیا جاتا ہے۔ میرے جوڑے میرے ہاتھ کی حرارت سے بہت دیر ہوتے تھے اور جہاں اپنا ہاتھ ان کی طرف پھیلاتا تھا تو وہ دوڑ کر آتے تھے اور رکھلی سطحی میں بیٹھ جاتے تھے میرے نزدیک یہ اس تلازم کی مثال ہے جو اس خاص صورت میں موروثی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو ہر فرد اپنے لئے اکٹاب کرتا ہے۔

یہاں میں سطح کے دو بچوں میں تلازم کی ایک دلچسپ مثال بیان کرتا ہوں میں ہر روز صبح کو ایک سوا دو وقت پر ان کے سامنے ایک سیاہ تنہالی میں ایک تھیلہ برتن پانی سے بھر کر رکھا کرتا تھا۔ وہ بچے اس کی طرف دوڑتے تھے اس میں سے پانی پیتے تھے اس کے اندر بیٹھتے اور نہاتے تھے چھٹی صبح کو میں نے یہ برتن دیر کھئے لیکن ان میں پانی نہ ڈالا۔ وہ حسب عادت اس کی طرف دوڑے۔ برتن سے چونچیں رگڑیں گویا پانی کو پھول رہی ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اپنے کی تمام خصوصیات حرکات میں۔ وہ خالی برتن میں بیٹھے اپنی نخی نخی دموں کو ہلایا اور خیالی پانی اپنی کمرہ پر پھینکتے رہے۔ ان کا یہ تمام عمل دس منٹ تک جاری رہا لیکن رفتہ رفتہ ان کی حرکات مست پڑتی گئیں۔ اس کے بعد میں نے اس برتن میں پانی

ڈال دیا۔ اگلی صبح کو میں نے پھر یہی تجربہ دہرایا وہ پھر اس برتن کی طرف دوڑے اس میں بیٹھے اور پینے کے لئے پانی کی تلاش کرنے لگے۔ تین یا زیادہ منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن جب میں نے برتن میں پانی ڈالا تو پھر سب کے سب دوڑ گئے۔ اس سے اگلی صبح کو پھر انہوں نے پانی تلاش کیا اور جلد ہی ہی سب بھاگ گئے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مرغی کے یہ چوزے اور بطخ کے یہ بچے جن پر میں نے اختبارات کئے تھے انہیں کے ذریعے سے نکالے گئے تھے اور اس لئے اس نعمت سے محروم تھے جس کو ہماری دنیا میں ماں کہتے ہیں۔ اس محرومی کی وجہ سے جو کچھ معلومات انہوں نے اپنی اس چھوٹی سی دنیا کے متعلق حاصل کیں وہ خود ان کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ تھیں۔ عام حالات میں وہ اپنی ماں سے بہت کچھ ہدایت پاسکتے تھے اور اس طرح اپنے ذریعے کی روایات سے واقف ہو سکتے تھے۔ لیکن وہ مشین ہو گویا اس کی ماں تھی تلازمات کے قائم کرنے میں کچھ مدد نہ کر سکتی تھی، کیونکہ ماں اور ایک حد تک اپنے اور انہائے جنس کی تقلید سے تجربات حاصل کرنے میں ان کو بہت مدد ملتی۔ مجھے افسوس ہے کہ میں یہ معلوم نہ کر سکا کہ وہ اپنے اور ہم عمروں سے کسی طرح فزیر و کمتر تو نہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بعض معمولی باتوں میں ان کا کچھ بے فائز تھا، لیکن یہ نقص کچھ ایسا نمایاں نہ تھا۔

لہذا حیوانات کے ادراک میں خیالات کے تلازم کی اہمیت میں مبالغہ کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ وہ ذریعہ اور واحد ذریعہ ہے جس سے تجربہ فعل کی رہنمائی کر رہا ہے۔ تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ دہرایا جائے یہ رہنمائی کے لئے اس وقت تک بے کار ہوتا ہے جب تک کے تلازمات قائم نہیں ہوتے۔ اگر ایک چوزہ چالیس مرتبہ شہد کی مکھی کو چنچ میں لے، اور ہر مرتبہ اس کو بد مزہ پائے تو یہ تجربہ عملی حیثیت سے اس کے لئے بالکل بے کار ہو گا، حقیقہً اس مکھی کو دیکھتے ہی اس کی بد مزگی کا خیال نہ آجائے، قبل اس کے کہ وہ اس کو اپنی چوچ میں لے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ماں کی نگہداشت اور احتیاط اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتی، کہ تلازمات کے قائم کرنے میں بچہ کی رہنمائی کرے۔ تلازمی روابط عوضی طور پر قائم نہیں ہو سکتے۔ لہذا ماں کی نگہداشت کسی قدر مکمل اور طویل المدت کیوں نہ ہو

یہ تلازمات ہر فرد خود اپنی رہنمائی کے لئے اپنے آپ قائم کرتا ہے۔  
 میں نے اس نتیجے تک پہنچنے کی غرض سے یہ اختبارات و مشاہدات  
 چوزوں پر اس وجہ سے کئے ہیں کہ ان میں تلازمی رابطہ کے قیام کی آسانی سے نگرانی  
 ہو سکتی ہے۔ لیکن اسی قسم کے واقعات ہر جانور کے یکے میں مشاہدہ کئے جاسکتے ہیں،  
 اور اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ صرف وہ تلازمات تجربے کے ساتھ پیوست  
 ہوتے ہیں جن کے تلازمی روابط ڈھیلے پڑ جانے کی صورت میں (جیسا کہ انسانوں  
 اور حیوانوں میں اکثر ہوا کرتا ہے) بار بار قائم ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ پھر یہ تجربے  
 کے ساتھ پیوست بھی اس طرح ہوتے ہیں کہ محسوس نہیں ہوتے۔ ایک اتفاقی  
 تلازم کی عمر صرف ایک لمحہ ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے بعد بھی کم و بیش سرعت  
 کے ساتھ غالب ہو جاتا ہے۔ میں ایک کتے پر تجربے کر رہا تھا اور جنگلی یا جھاڑیوں  
 کے تنگ راستوں وغیرہ سے لکڑی لانے میں اس کی عقل کی آزمائش کر رہا تھا جب  
 میں اس لکڑی کو جنگل کی دوسری طرف پھینکتا ہے، تو وہ اس کو لانے کا بہت  
 شوق ظاہر کرتا تھا، لیکن جھاڑی کے سوراخ تک پہنچنے کے لئے اس کو کچھ اور  
 جھاڑیوں میں سے گزرتا پڑتا تھا اور یہاں اس کے کانٹے چھتے تھے۔ لہذا وہ لکڑی  
 کو چھوڑ کر گھاس پر لوٹنے لگتا تھا میں خود جا کر وہ لکڑی لے آیا، کتے کو بلایا، پیار کیا  
 اور وہ لکڑی پھر پھینک دی۔ وہ اس کے پیچھے بچا، لیکن لکڑی کو زمین پر دیکھتے ہی پلٹ  
 گیا اور اس کے بعد کچھ کسی طرح اس کو پکڑنے کی طرف مائل نہ ہوا۔ میں نے  
 ایک اور لکڑی توڑی اور اس کو پھینکا، وہ تو بار بار اس کو اٹھا کر لایا لیکن جب  
 کبھی میں پہلی لکڑی پھینکتا، تو وہ اس کو باوجود مار کھانے کے اٹھا کر نہ لاتا۔ یہاں  
 اس لکڑی کی عقل و صورت اور کانٹوں کی چھن میں ایک عارضی تلازم قائم ہو گیا تھا۔  
 لیکن یہ عارضی تلازم تھا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے ساتھ میرے لئے لے گیا، اور  
 پانچ چھ میل کے چکر کے بعد آدھ گھنٹے میں اسی میدان میں واپس لایا اور پہلی لکڑی پھینکی۔  
 وہ اس کے پیچھے دوڑا اور بلا تامل اس کو اٹھا لایا جھاڑیوں کے کانٹوں کی  
 تکلیف ختم ہو چکی تھی اور اس کے ساتھ ہی تلازم بھی نابود ہو گیا۔  
 اسی کتے میں تلازم کی ایک اور مثال قابل بیان ہے۔ میں لکڑی پھینکتا تھا،

تو وہ اس کو اٹھالا۔ اٹھا لیکن اگر گیند یا کوئی اور گول چیز پھینکتا تھا تو لکڑیوں کے ساتھ اس کو دھکی نہ پتی تھی۔ اگر میں گیند کو جیب میں ڈال کر لکڑی پھینکتا تھا تو وہ زائد سے زائد یہ کرتا تھا کہ اس کے پیچھے تھوڑی دور تک بھاگتا اور پھر واپس اگر مجھ سے گیند کا مطالبہ کرتا۔ اس کے بعد میں نے مندرجہ ذیل تجربہ کیا: میں نے ایک پڑانا گیند جس کو اس نے اتنا چایا تھا کہ اب اس کو پہچاننا مشکل تھا جیب میں ڈالا اور اس کو ساتھ لے کر میرے گئے کھلا۔ راستے بھر میں لکڑیاں توڑ توڑ کر پھینکتا رہا، اور وہ لاتا رہا۔ اس کے بعد میں نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا گیند کو ٹھولا اور اسی ہاتھ کو اس کے سر پر پھیرا۔ اس نے میرے ہاتھ کو سونگھا۔ اس کے بعد میں نے ایک لکڑی پھینکی کچھ دور تو وہ اس کے پیچھے بھاگا لیکن پھر اگر میرے پاس کھڑا ہو گیا۔ یہاں گیند کی بات سے اس کو گیند کے پیچھے بھاگنا یاد آ گیا لیکن لکڑی کے ساتھ اب وہ عجیبی مافی نہ نہ کرتا تھی۔

بہر خیال میرے کوششیں راستوں سے تلام کے قیام سے اُن تجربات کے نتائج کی توجیہ میں مدد دینی ممکن ہے جو میں نے کتوں پر کئے ہیں۔ ان تجربوں کا خیال مجھ کو درحقیقت کے ان تجربوں سے آیا جن کا اس نے اپنے ایک مضمون میں ذکر کیا ہے۔ صابون کے بلبے اڑا کر کتوں کو ان کا تعاقب کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ جب کتے ان بلبوں کو اپنی ناک سے یا اپنے پنجوں سے چھیڑتے ہیں تو یہ پھوٹ جاتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں تو کتے بلبوں کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور جب بلب پھوٹتا ہے تو حیرت یا کسی اور جذبے کی علامت ان پر طاری ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ اس کھیل کو بہت حقیر سمجھتا ہے لیکن بعض اوقات جب وہ کتا اس بلبے کو اپنی ناک سے چھوڑتا ہے تو وہ اپنا سر ہلاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تکلیف ہو رہی ہے۔ صرف ایک صورت میں میں نے نمایان اثر معلوم کیا ہے۔ یہ کتا بلب کے پھوٹنے کے بعد کرسیوں کے نیچے جا پھپھتا اور پھر باوجود ترغیب کے بلبوں کے پاس نہ پھینکتا۔ اگر ہم میں سے کوئی اپنی ناک سے بلبے

کو بھٹو لڑے تو نتیجہ عجیب و غریب ہوتا ہے۔ ایک طرف تو پیچھوٹنے کا احساس ہوتا ہے اور دوسری طرف ناک میں صابون کی بو کی ایک بڑی مقدار پہنچتی ہے۔ بو کی اتنی بڑی مقدار اس حیوان کو تو ضرور بے چین کر دیتی جن کی قوتِ شناسہ تیز ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ اکثر کہتے اس اثر کی طرف تفت نہیں ہوتے اگرچہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے وہ تکلیف کی علامات ضرور ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جو کتا کریوں کے نیچے جا چھپا تھا اس کی حالت میں کوئی تلازم کام کر رہا تھا کیونکہ اس کو نہلائے جانے سے سخت نفرت تھی اور جب نہانے کا وقت کہتا تھا تو اس کو کھینچ کر یا ہڑکامنا پڑتا تھا۔ تمام بولوں میں سے صابون کی بو سے متبادلات اس کے لئے بہت زیادہ ناخوشگوار رہتے۔ لیکن یہ نفس اتفاق ہو سکتا تھا کیونکہ میں نے اور کتوں پر بھی یہی تجربہ کیا ہے اور ان پر اس قسم کی علامات کبھی طاری نہ ہوئیں، حالانکہ وہ بھی نہلائے جانے سے ڈرتے تھے انہیں میں سے ایک کتے کو میں نے دیکھا کہ وہ بلبلوں کو چاٹتا تھا اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ ان کو پسند کرتا ہے۔ اس کی مالک نے مجھے بتایا ہے کہ وہ کتا صابون کو بہت مرغوب رکھتا تھا اور نہانے کے بعد اپنے تمام بدن کو چاٹتا ہے۔ (رومینس نے اپنے کتے پر اس کے اثرات کی جو توجیہ کی ہے اس سے میں متفق نہیں۔ اس کا قول ہے کہ وہ کتا نہلائے جانے سے نفرت کرتا تھا لہذا جس تلازم کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ نامکن نہیں۔

حیوانات میں تلازم کی مثالوں سے صفحوں کے صفحہ سیاہ کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ اور مثالوں کا قارئین خود اپنے تجربے سے اضافہ کر لیں۔ اگر انہیں جانوروں سے دیکھی ہے تو ان کو ان مثالوں کی تلاش میں دقت نہ ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان میں تلازم کا وجود صرف اس وقت معلوم کیا جاسکتا ہے جب وہ خیال جن کا اس کی وجہ سے احیا ہوا ہے اپنے آپ کو افعال کی صورت میں تبدیل کر لے۔ ہم اپنے پالتو جانوروں کو سدھاتے ہیں۔ اس سدھانے میں دراصل ہم بعض تلازمات قائم کرتے ہیں۔ اس طرح کسی لفظ اشارے یا علامت سے مناسب فعل صادر ہو جاتا ہے۔ جن لوگوں کو جانوروں کے سدھانے کا اتفاق ہوا ہے وہ جانتے ہیں کہ تلازمی روابط کے قائم کرنے میں سہولت و سرعت کے



لحاظ سے حیوانات کس قدر مختلف ہوتے ہیں۔ پھر جب یہ ردابط ایک دفعہ قائم ہو جاتے ہیں، تو ان کے استقلال و ثبات کے لحاظ سے بھی حیوانات میں اختلاف ہوتا ہے۔

تلازمات کے قیام کی مزید شہادت ان واقعات سے ہسیا ہوتی ہے، جن میں کوئی جانور اپنے ابناء کے عین یا انسان کو اپنی جذبی حالت یا کسی کام کے کئے جانے کی خواہش سے مطلع کرتا ہے۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں، جو آوازیں کہہ چوزے نکالتے ہیں، وہ یقیناً جملی ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ وہ خاص خاص جذبی حالتوں کے اظہار کے موافق طریقے ہیں، اور ان میں سے بعض تو خاصی مغترق ہوتی ہیں۔ چوزوں میں کم از کم چھ قسم کی آوازیں معلوم کی جاسکتی ہیں۔ اول ایک ہلکی سیٹی کی سی آواز، جو سیری اور ٹکٹن کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ آواز اس وقت نکالی جاتی ہے جب کوئی شخص اس کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے۔ دوم۔ ایک مدغم اور ایک طرح کی دہی آواز انتہائی خوشی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ آواز اس وقت سنائی دیتی ہے جب کوئی اس کی پیٹھ ٹھونکتا ہے۔ سوم۔ خطرہ کے وقت جو آواز نکالی جاتی ہے، وہ بہت زیادہ مخصوص اور واضح ہوتی ہے۔ یہ آواز دوسرے یا تیسرے دن ہی سے سنائی دینے لگتی ہے۔ اگر چوزوں کے سامنے کوئی بڑی سی، اور عجیب و غریب چیز پھینک دی جائے، تو وہ فوراً یہ آواز نکالتے ہیں۔ چہارم، ایک بانسری کی سی آواز، جس سے امتیاج و ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص ان کے پاس جا کر ان کے سامنے دان ڈالتا ہے یا ویسے ہی جا کر کھڑا ہو جاتا ہے، تو یہ آواز بالعموم بند ہو جاتی ہے۔ پیرے چوزے کمرے میں میری موجودگی کے عادی تھے، اور جب میں ان کو اکیلا جھوڑ کر کہیں چلا جاتا تھا، تو وہ بے چین ہو جاتے تھے، اور یہ آواز نکالتے تھے۔ پنجم، جب کوئی شخص کسی چوزے کو اس کے مرضی کے خلاف پکڑ لیتا ہے، تو ایک تیز چون چون کی آواز سنائی دیتی ہے۔ ششم۔ تکلیف کی ایک پیچ پیچ جب کوئی چوزہ اوروں سے کچھ جانتا ہے، تو وہ یہ آواز نکالتا ہے۔ مجھ کو اس میں مطلق شبہ نہیں، کہ ان تمام آوازوں سے اور چوزے اس خاص چوزے کی جذبی کیفیات کا اندازہ کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ خطرے کی آوازیں کر سب کے سب اس مقام پر جمع ہو جاتے ہیں، جہاں سے وہ چوزہ وہ آواز نکال رہا ہے۔

میں ان تلازمات کو اس لئے بیان کر رہا ہوں کہ یہ جہاں تک مجھے علم ہے، موردِ تلامذات کی بہترین مثالیں ہیں۔ میں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ مختلف کرنا چاہتا ہوں کہ یہ شروع میں شاذ ہی شخص کی جاتی ہیں۔ یہ آواز ایک خاص جذبی حالت کے ساتھ تلازمہ ہوتی ہے نہ کہ اس خاص تجربے کے ساتھ جس سے وہ جذبی حالت پیدا ہوتی ہے اور اغلب یہ ہے کہ یہ ایک مشابہ حالت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو کسی طرح بھی شخص نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ خاص خاص تجربوں کے ساتھ ساتھ ان آوازوں میں مزید افتراق پیدا ہو جائے لیکن میں اپنے اس دعوے کے ثبوت میں کوئی شہادت بہم نہ پہنچا سکا۔ حیوانات میں اظہارِ درہی کے ذرائع پر اُس کے چل کچھ کہا جائیگا۔ وہیں ہم اس سوال پر بحث کریں گے کہ یہ اطلاع درہی کہاں تک عام جذبی حالات کی ہوتی ہے اور کہاں تک معینِ ارتسامات یا مخصوص تجربات کی۔

اعلیٰ درجے کے حیوانات کے متعلق تو اس میں شبہ ہی نہیں کہ ہم ان کو اس طرح سے حاصل کر سکتے ہیں کہ وہ بعض حرکات سے یہ ظاہر کر دیں کہ وہ خاص خاص کام ہم سے کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سے تلازمات کی شہادت مہیا ہوتی ہے اس لئے میں ایک یاد و مثالیں بیان کرتا ہوں۔ خود میری بلی جب دروازہ کھلوانا چاہتی تھی، تو وہ ہمیشہ دروازہ کی دستی کو چھوتی تھی۔ اس نے یہ تلازمہ ایک اتفاقی واقعے کی بنا پر قائم کیا تھا۔ یہ واقعہ صرف اس قدر تھا کہ اس بلی نے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر اس دستی کو چھوا تھا۔ جب کبھی وہ بلی ایک کردستی کو چھو دیتی تھی تو ہم دروازہ کھول دیتے تھے جب وہ بیٹھ کر محض میاؤں میاؤں کرتی تھی تو ہم اس کی طرف التفاف بھی نہ کرتے تھے۔ اس طرح اس فعل کی قلمی قیمت متین ہو گئی تھی۔ سر جان بگ نے اپنے وہاں نامی سیاہ کتے کو مضبوط اور غیر مضبوط کارڈوں میں تیز کرنا سکھا یا تھا۔ یہ کارڈ تقریباً دس انچ لمبے اور تین انچ چوڑے تھے اور ان پر بعض سادہ الفاظ

مثلاً Food یا Out چھپے ہوئے تھے۔ وہ ان نے نہ صرف ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا سیکھا بلکہ اس نے خاص خاص الفاظ کو خاص خاص تجربات کے ساتھ متلازم کرنا بھی سیکھ لیا تھا۔ جب اس کو خوراک یا جابا کی ضرورت ہوتی تو وہ مناسب کارڈ اٹھا لے گا تھا اور اس کے بدلے بائیکاٹ یا لینا تھا۔ بارہ دنوں میں ۱۱۳ تجربات میں سے اس نے صرف دو مرتبہ غلطی کی اور ان میں سے ایک یہ تھی کہ بجائے Food کے وہ Door کا کارڈ لے آیا۔ ان تمام تجربات میں اس کو بارہ کارڈوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑتا تھا۔ ان دلچسپ تجربات سے تقریقی تلازمات ظاہر ہوتے ہیں اور یہ تلازمات احساسی تجربے میں تمیز کرنے کی بہت زیادہ قابلیت پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان مثالوں پر میں ایک اور اضافہ کرتا ہوں جس کو میں اس سے قبل اپنی کتاب "حیاتیاتی و عقل" میں بیان کر چکا ہوں۔ جب میں کیپ ٹاؤن کے قریب ایک مقام کے ڈاکٹی اوسپی سن کالج میں تھا تو سکیوٹپ نامی ایک گستاخام کے کھانے کے وقت چکراروں کے پاس میں بیٹھ جاتا۔ روٹی سے اس کو نفرت تھی لیکن کبھی کبھی اس کو ایک پڑی ل جاتی تھی لیکن اس پڑی کو کمرے کے اندر کھانے کی اجازت نہ تھی۔ لہذا وہ اس کو لینا اور دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو جاتا اور ہم میں سے کوئی اٹھ کر دروازہ کھول دیتا۔ اس دفعہ اس نے کمرے کے باہر اور کتوں کو بھونکتے ہوئے سنا۔ ان کی آواز سننے ہی اس نے کمرے کا ایک چکر لگایا اور روٹی کا ایک ٹکڑا جس کو ایک نوکر نے گرا دیا تھا منہ میں پکڑ کر دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو گیا۔ جب دروازہ کھول دیا گیا تو اس نے روٹی کا ٹکڑا تو پھینک دیا اور باہر بھاگ گیا۔ مختصر یہ کہ پالتو جانوروں پر تجربات کرنے اور ان کی حرکات کا مشاہدہ کرنے سے خیالات کے متلازم کی کافی شہادت بہم پہنچتی ہے۔ یہ تلازمات

انہوں نے اور غیر عادی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حیوانات کی تمام طبعی زندگی ایسی شہادتیں دیتا ہے جو ہماری توجہ کو صرف اس لئے اپنی طرف نہیں کھینچتی کہ وہ بہت عام اور افوس ہوتی ہے۔ اس شہادت کی طرف توجہ نہ کرنے کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ ہم یہ فرض کر لینے کی طرف بہت زیادہ مائل ہیں کہ حیوانات کے تمام افعال جبلت کے مطابق ہوتے ہیں اور ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ تجربے کے ذریعے فردی اکتسابات کی وجہ سے یہ دنیا کس قدر مفترق ہو جاتی ہے۔ کم و بیش یکساں ماحول میں اور شریک عادات حیوانات کے زیر اثر فردی تجربے اس قدر یکساں ہو جاتا ہے کہ ایک ہی طرح کے تلازمات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے اس امر واقعی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی کہ افراد کے لئے یہ تلازمات فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیات حیوانی میں اکثر تلازمات تلازمات بالماثلت ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات تحقیق کے قابل ہے کہ ان میں انسانوں کی طرح تلازمات بالماثلت بھی ہو سکتے ہیں اگر نہیں۔ ہم کم از کم اس وقت اختلافات اندر کی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کو خارج از بحث سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ان کا انحصار اختلافات کے اور اک پر ہوتا ہے اور میں ایک الگ باب میں اس پر بحث کرنے والا ہوں کہ حیوانات میں اور اک اختلافات کی قابلیت ہوتی ہے کہ نہیں۔ لہذا اس وقت سوال صرف یہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں خیالات کا احاطہ تمام بالماثلت کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ جب میرے چوزوں نے شہد کی کھوں سے زہر کو محض سونگہ یا کچھ کر بچنا سیکھ لیا تھا تو میں نے ان کی طرف ایک کبھی ایسی سمجھتی جو شہد کی کبھی سے بہت مشابہت رکھتی تھی۔ کسی چوزے نے اس کو چھوئے کی ہست نہ کی اور اس کے ساتھ ہی خطرے کی آواز بار بار سنائی دی۔ ظاہر ہے کہ ان کا اس سے پرہیز کرنا محض مشابہت کی وجہ سے تھا، لیکن یہ دوسرا سوال ہے کہ اس دوسری کبھی کو دیکھ کر ان کو شہد کی کبھی کا خیال بھی آیا یا نہیں اور اس کا فیصلہ ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس چوزے کے شعور میں خیالات کا سلسلہ اس طرح تھا کہ راہ کبھی کا لہری اقسام (۲) شہد کی کبھی کا لہری خیال در

(۳) زہر کا ذوقی خیال یا کہ (۱) اس خاص کھچی کا بھری ارتسام اور (۲) زہر کا ذوقی خیال، دوسرے الفاظ میں کیا اس خاص کھچی کو دیکھ کر اس چوڑے کے دل میں پہلے شہد کی کھچی کا خیال آیا، اور اس کے بعد اس کی بد مزگی کا یا اس خاص کھچی کو دیکھتے ہی اس کو معاً بد مزگی کا خیال آیا۔ میرے نزدیک یہ زیادہ قریب قیاس ہے کہ انسانوں کی اصطلاح میں اس چوڑے نے اس خاص کھچی کو غلطی سے شہد کی کھچی سمجھا یعنی یہ کہ وہ خاص کھچی کے ارتسام اور شہد کی کھچی کے گزشتہ ارتسامات میں فرق نہ کر سکا +

یہ مثال ان تمام حیاتیاتی مظاہر کی قائم مقام ہو سکتی ہے جو نقالی کے زیر عنوان جمع کئے جاتے ہیں۔ نقالی میں مشابہت شامل ہوتی ہے، اور ہر حالت میں نقالی کرنے والے حیوان (اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ حیاتیاتی نقالی ہے نہ کہ نفسیاتی پہان عموماً تقلید کا تو امکان ہی نہیں) کو ایک اور فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس صورت کے مشابہ ہے جن میں ناخوشگوار یا ضرر رسان صفات پائی جاتی ہیں۔ پھر یہ مشابہت اس قدر ہوتی چاہیے کہ ضرر رساں صفت کا بطور احسائی تجربے کے خیال کے احیا ہو جائے۔ اگر کوئی جانور نقالی کرنے والی اور جس کی نقالی کی گئی ہے دونوں صورتوں میں امتیاز کر سکتا ہے تو فائدہ ختم ہو جاتا ہے۔ لہذا اغلب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تلازم بالماثلت نہیں ہوتا، بلکہ دراصل یہ ایک التباس ہے یعنی یہ کہ نقالی کرنے والی صورت اور جس کی نقالی گئی ہے وہ صورت ایک ہی غیر مفترق ارتسام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم یہاں تک فرض کر سکتے ہیں کہ مووی کیٹروں کے چمکدار رنگ خاص طور پر اس لئے نشود تھاپاتے ہیں کہ ان کی ملیسی قیمت نمایاں ہو جائے۔

لہذا اگر ہم یہ نتیجہ نکالیں جیسا کہ میرے نزدیک ہم کو نکالنا چاہیے کہ نقالی کی مثالیں تلازم بالماثلت کے وجود کی معتبر شہادت نہیں تو حیوانات میں تلازم کی اس صورت کے موجود ہونے کی کوئی تشفی بخش شہادت بہم

نہیں پہنچائی جاسکتی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مماثلت کی وجہ سے اس قسم کے تلازمات حیوانات کے ذہنی اعمال سے غائب ہوتے ہیں۔ یہ ممکن بلکہ اغلب ہے کہ اس قسم کے تلازمات اکثر قائم ہوتے ہوں۔ ان کے وجود کی شہادت کی بہم رسانی میں ہم کو وقت صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ان تلازمات کا کوئی عملی فائدہ نہیں۔

ڈاکٹر لڈسٹاٹ نے اپنی کتاب مینویل آف مائیگا لوجی میں معنوں کے اکتساب کے موقع بیان کرنے کے لئے ذہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج میں تلازمات کی اہمیت خوب واضح کی ہے۔ وہ تجربے کے گزشتہ حصوں کے ساتھ نئے حصوں کے شمول کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے۔ ہم نے کہا ہے کہ اگر ایک چوزہ بد مزہ شہد کی مکھی پر ٹھونگ مارنے سے باز رہتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بصری ارتسام سے ناخوشگوار ذوقی تجربے کے احیا ہوتا ہے۔ اس کے بجائے وہ کہتا ہے کہ شہد کی مکھیوں کو دیکھنے سے اس تمام میلان کا احیا ہوتا ہے جو اس پر ٹھونگ مارنے اس کو چونچ میں پکڑنے، اور پھر کراہیت کے ساتھ اس کو تھوکنے کا تجربہ پیچھے چھوڑ گیا تھا۔ اس طرح تجربات کے اثرات کا اعادہ ہوتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بصری ارتسام کے ساتھ ایک معنی شامل ہو گیا تھا۔ اب یہ ان تمام تجربات کو ظاہر کرتا ہے جو پہلے موقع پر یا اس کے بعد حاصل ہوئے تھے، اور اسی وجہ سے اب اس کو ان تجربات کے دہرانے کی چندان ضرورت نہیں رہتی، مگر شہد تجربے کے بحیثیت مجموعی احیا کا یہ ترکیبی تحلیل یقیناً اس زیادہ تفصیلی بیان کے مقابلے میں زیادہ نفس کشی ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ اس بات کو اور اگے بڑھاتا، اور زیادہ وضاحت سے بیان کرتا ہے، جو میرے ذہن میں اس وقت تھی، جب میں اس سپریگراف کو لکھ رہا تھا جس میں میں نے حیوانات میں تلازم بالماثلت کے امکان پر غور کیا ہے۔

# بائشتم

## حافظہ

شعور کو ہم نے اس کے غیر مختتم اور آگے بڑھنے والے سیلان کی بنا پر ایک لہر سے تشبیہ دی ہے۔ ہم نے یہ بھی معلوم کیا ہے کہ اس ارتسام یا خیال کے علاوہ جو اس کی چوٹی پر ہوتا ہے اس میں بعض نمودار ہونے والے یا صوری اور نیچے گرنے والے یا غائب ہونے والے یا نزولی عناصر بھی ہوتے ہیں۔ نمودار ہونے کی مدت کا طول مختلف ہوتا ہے اور اس کا اندازہ شکل ہے جب کسی آلہ جس کے عصبی سرے کسی مہیج کو وصول کرتے ہیں تو واضح شعور فوراً ہی پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ظہور کے لئے کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اس وقت کا کچھ حصہ مہیج کے درآئندہ عصب سے گزرنے میں صرف ہوتا ہے جو شعور میں نہیں آتا۔ یہ تمام عمل خالصہ عصبیاتی ہے۔ لیکن جب اس مہیج کی وجہ سے شعور ہی مرکز میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے تو شعور میں اس ارتسام کی توضیح کے لئے کم دیش وقت صرف ہوتا ہے۔ یا عصبیاتی زبان میں یوں کہنا چاہئے کہ مخفی اضطراب غلبہ پانے کے لئے وقت چاہتا ہے۔ جو ارتسامات یا خیالات سادہ اور مانوس ہوتے ہیں ان کی توضیح جلد ہی ہو جاتی ہے۔ لیکن جب یہ ملتف اور غیر مانوس ہوتے ہیں تو توضیح میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی غیر زبان سے خاصی اچھی واقفیت ہے تب بھی اس زبان میں لکھا ہوا ایک صفحہ پڑھنے میں جتنا وقت لگتا ہے وہ اس

وقت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے جو ہم اپنی زبان میں لکھے ہوئے صفحے کو پڑھنے میں صرف کرتے ہیں اپنی زبان کے الفاظ کے معنوں کی طرف ہمارا ذہن جلد منتقل ہو جاتا ہے لیکن غیر زبان میں یہ نہیں ہوتا۔ یہاں الفاظ کے معنی بہت دیر میں یاد آتے ہیں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ خیالات کی شرح تو صبح کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے ہاں تو یہ توجہ طبعاً بہت جلد ہوتی ہے اور بعضوں کے ہاں طبعاً بہت دیر میں۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ جن لوگوں کے خیالات کی توضیح دیر میں ہوتی ہے، وہ لہذا ذہن ان لوگوں سے فروتر ہوتے ہیں جو خیالات کی توضیح بہت جلد کر لیتے ہیں۔ لڑکے اور لڑکیوں کی تیز فہمی اجمہاد فکر کی ہمیشہ صائیں نہیں ہوتی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی انسان یا خیال کی شرح تو صبح (۱) فرد کی ذہنی ساخت (۲) انسان یا خیال کی مانوسیت، اور (۳) اس کے اتفاق یا پھر صغرتی ہے۔ لیکن اس ضمن میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ انسان یا خیال کی اصطلاحات صرف اس کیفیت کے لئے استعمال ہو رہی ہیں، جو نفسی لہر کی چوٹی پر یا شور کے مرکز میں ہوتی ہے۔

نفسی لہر کے گزشتہ حصے میں ارتسامات یا خیالات کا زوال ایک مانوس واقعہ ہے، اور اس کی اہمیت بھی بہت زیادہ ہے۔ ارتسامات یا خیالات یکدم زائل نہیں ہو جاتے، بلکہ آہستہ آہستہ غائب ہوتے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے تو روشنی کی ایک لہر دکھائی دیتی ہے۔ یہ لہر محض ذہنی ہوتی ہے۔ یہ پیدا اس طرح ہوتی ہے کہ گزشتہ ارتسامات رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔ لہذا وہ سب مل کر ایک مسلسل خط بن جاتے ہیں۔ ہمارے ارتسامات اور خیالات کا تسلسل بھی بعینہ اسی طرح کا ہوتا ہے۔ اگر شعوری غماض فوراً طلوع ہونے، اور فوراً ہی غروب ہو جاتے تو ہماری ذہنی زندگی اس سے مختلف ہوتی جس کا ہم کو علم تجربہ ہوتا ہے۔ یہ پہلے دکھایا جا چکا ہے کہ ایک فقرے میں کسی لفظ کے معنی بہت بڑی حد تک سابق الفاظ سے عین ہوتے ہیں۔ لیکن اگر خیال کا طلوع و غروب فوری ہوتا، تو گزشتہ لفظ کسی طرح بھی آئندہ پر اثر نہ کرتا۔ یا ہم زبانی حساب کی مثال دے سکتے ہیں۔ اس میں اگر ہم ایک عمل کے نتائج کو دوسرے عمل کی بنیاد نہ بنا سکتے تو ایک معمولی سا سوال حل کرنا بھی ہمارے ناممکن ہو جاتا۔ فرض کرو کہ سوال یہ ہے کہ ۲۱ کو ۱۵ میں جمع کر کے حاصل جمع کو ۳ سے تقسیم کرو اس کا جواب ہم فوراً بتا دیتے ہیں کہ ہم یہ صرف اس طرح ممکن ہے کہ حاصل جمع ۲ کا خیال ابھی ہمارے شعور میں ہوتا ہے کہ ۳ سے تقسیم کرنے کا خیال آتا ہے۔



اسی تقاطع و تداخل کی وجہ سے اس قسم کے عمل، شعور، اور عام فکروں میں تسلسل ہوتا ہے۔  
 مختلف ارتسامات یا خیالات، کی شرح زوال غالباً مختلف ہوتی ہے۔ بعض حسّی  
 مہیجانات تو بہت جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک ہی طرح کے حسّی مہیجات  
 کا سلسلہ بارے کانوں پر پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم ان آوازوں کو ایک دوسری سے اس وقت  
 تک علیحدہ نہیں کر سکتے جب تک کہ پہلی آواز کا اثر دوسری کے اثر کے پیدا ہونے کے قبل ہی  
 زائل نہ ہو جائے۔ جب یہ احساسی زوال (ہم نے اس اصطلاح کو سادہ یا بیض مہیجات کے  
 نتائج کے ارتسام کے لئے وضع کیا ہے) صفر ہو، تو ہم ان کے درمیانی وقفہ کو معلوم نہیں کر سکتے۔  
 یعنی یہ کہ آوازیں ایک دوسری میں مدغم ہو کر ایک مسلسل آوازیں جاتی ہیں۔ لیکن  
 فون ہولمز نے ثابت کیا ہے کہ ہم ایک ثانیہ میں ۱۳۲ موسیقی ضربوں کو نمیز  
 کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ پروفیسر کسٹن نے دو برقی شراروں میں امتیاز کیا  
 ہے، در آخر لیکہ ان کے درمیان پہلے ثانیہ کا وقفہ تھا۔ آگے میں احساسی زوال  
 بہت سست ہوتا ہے۔ اگر دو برقی شراروں کے درمیان پہلے ثانیہ سے  
 کم کا وقفہ ہو، تو وہ مسلسل معلوم ہوتے ہیں، لمبی ارتسامات کی صورت میں شاید  
 کے نتائج متباہن ہیں، لیکن اغلب یہ ہے کہ اگر ایک ثانیہ میں ۲۵ یا ۳۵ ارتسامات  
 سے زائد پیدا ہوتے ہیں، تو وہ مسلسل محسوس ہوتے ہیں۔

ان تمام مثالوں میں جو احساسی ارتسام کہ شعور میں ہے، وہ سادہ ترین  
 نوعیت کا ہے۔ اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ یہ اس دماغی اضطراب  
 کا مقابل ہے جو رقبہ میں تنگ اور التفاف میں کم ہے۔ اور زیادہ متغیر  
 ارتسامات یا خیالات کی شرح زوال کی صحیح پہچان اس وقت ناممکن ہے۔  
 یہاں ہم کو مطالعہ باطن، مطالعہ بازوید، اور اصلی واقعات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔  
 جب ہم ایک پیریگراف لکھتے یا پڑھتے ہیں، یا جب ہم بولتے ہیں، تو ہم کو لکھنے،  
 پڑھنے، یا بولنے میں اس تمام حصہ کا کم دبیش شعور ہوتا ہے جو پیچھے گزر چکا ہے۔

اگر کوئی مقرر ایک خاص انداز میں شروع کرتا ہے، لیکن خاتمہ پر اذان بدل دیتا ہے، تو ہم اس اختلاف کو بآسانی معلوم کر لیتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ فقرہ کا پہلا انداز کبھی ابھی شعور سے خارج نہیں ہوا، جب فقرے لیے لیے ہوتے ہیں اور ان میں جملہائے معترضہ اور دیگر مامختی جملوں کی بھرمار ہوتی ہے تو ختم تک پہنچتے پہنچتے شروع کا حصہ ذہن سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ ہمارا عام اور روزمرہ تجربہ ہے۔ اگر پہلا فقرہ تقریر میں ہے نہ کہ تحریر میں تو یہ تجربہ اور بھی واضح ہو جاتا ہے۔ لمبا فقرہ پڑھنے میں یہ وقت کم اس لئے ہو جاتا ہے کہ ہم سرسری طور پر پیچھے کی طرف نگاہ کرنے سے زائل شدہ خیالات کا احیا کر سکتے ہیں۔ لیکن سینے میں یہ ممکن نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو انداز تقریر میں مناسب معلوم ہوتا ہے وہ تقریر میں بے ہودہ اور نامناسب نظر آنے لگتا ہے۔ اسی لئے بچوں کی نسبت غیر تعلیم یافتہ لوگوں سے بولنے یا ان کے لئے کچھ لکھنے میں فقرے چھوٹے اور سادہ ہوتے جاتے ہیں۔

جن خیالات کے ساتھ جذباتی کیفیات شامل ہوتی ہیں وہ بہت آہستہ آہستہ زائل ہوتے ہیں۔ ادواب محفل اور تنہیدہ دشائستہ مجلس کے قوانین کی خلاف ورزی ہمارے شعور میں جکر لگاتی رہتی ہے اور جب تک ہم اس محفل یا مجلس میں بیٹھے رہتے ہیں اس وقت تک اس کو ذہن الی برابر متاثر رہتا ہے۔ بہت بڑی خبر ہمارے ذہن میں نامور کی طرح گھر جاتی ہے اور ہمارے تمام خیالات کو ادا اسی کے رنگ میں رنگ دیتی ہے۔ اسی طرح ایک سرور نفس کو ہر چیز کا بھی معلوم ہوتا ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو ارقسامات سادہ اور غیر ارقسامات پیچیدہ ہوتے ہیں وہ جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ لطف ارقسامات و خیالات بہت آہستہ آہستہ زائل ہوتے ہیں اور جن خیالات کے ساتھ کوئی جذبات شامل ہوتا ہے شعور میں اس کی مدت بقا طویل ترین ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ جن مصنوعی حالات یہ نفس زوال موقوف ہے ان کی تلاش ان ہی اضطرابات کی مسلسل بقا میں کرنی چاہئے جو ان حالات کے ساتھ ساتھ

پائے جاتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ ارتسامات اور خیالات کے کسی سلسلہ میں مختلف خیالات کی شرح زوال مختلف ہوگی یا بالفاظ دیگر شعور میں بصورت ذیلی عناصر ان کی بقا مختلف ہوگی۔ ایک پیریگراف پڑھنے میں صرف ہزوری اور موٹے موٹے خیالات نفسی بہرے ذیلی اجزائے ترکیبی کی صورت میں آگے بڑھتے ہیں اور ماتمی یا غیر ضروری خیالات اہمیت کی کمی کی ترتیب سے زائل ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو ہم زوال بالاختلاف کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ایک لمبے سلسلہ خیالات کا مجموعہ شعور کی آخری حالت میں آکر جمع ہوتا ہے، اور اسی آخری حالت شعور پر اس سلسلہ کا خاتمہ ہوتا ہے۔

ارتسامات یا خیالات کے زوال کو بعض اوقات ابتدائی حافظہ کہتے ہیں۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ حافظہ کی اصطلاح کو ثانوی تسلیم سے ان نفسی عناصر یا اجزاء ترکیبی کے اعادے یا احيائے محدود رکھا جائے جو شعور سے محو ہو چکے ہیں۔ گلاب کے پھول کو دیکھ کر مجھے ایک پرانے باغ کا ایک حصہ یاد آتا ہے جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کے پھول میں تلامذہ خیالات کی وجہ سے میرے ایک خالصہ استحضاری بھری منظر کے مرکزی نقطہ آغاز بننے کا میلان ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ خالصہ استحضاری بھری منظر اس احضاری بھری منظر سے کن باتوں میں مختلف ہے جن میں وہ پھول اس وقت موجود ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے اس میں وہ وضاحت و مواظبت نہیں ہوتی جو احضار کی خصوصیت امتیازی ہے اور جو عصبی راستوں کے فوری ایسج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن فرق صرف یہی ایک نہیں جن لوگوں میں استحضار کی استثنائی قابلیت ہوتی ہے وہ ایک استحضاری مرکزی تمثال کو اس احضاری منظر سے بھی زیادہ واضح اور مواظبت بنا سکتے ہیں جن کی طرف وہ بنگاہ گرا کر دیکھ رہے ہیں۔ لیکن ہم میں سے اکثر وہ کے لئے وضاحت تفصیل اور حقیقی وجود کی بہت کمی ہوتی ہے۔ اس کا ہم بہت غور توجہ اور باریکی سے معائنہ بھی نہیں کر سکتے۔ کوئی شخص یہ نہیں

کر سکتا، کہ ایک استحضاری منظر کی ایک شے کو اپنے شعور کے مرکز میں لائے اور بعد میں دوسری کو۔ کم از کم میں تو ایسا نہیں کر سکتا۔ استحضار و احضاریں ایک اور فرق ہوتا ہے جس کو پہلے فرق سے بہت قریب کا تعلق ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ مقدم الذکر میں اس وقت کے تحت شعوری اور ذیلی احضارات کے لحاظ سے کچھ غیریت سی پائی جاتی ہے۔ میں لکھتے لکھتے اپنی نگاہ کتاب پر سے اٹھاتا ہوں تو میری مجسم باطن کے سامنے انگوروں کا وہ خوشہ آجاتا ہے جو میں نے دو پہر کے ناشتے میں دسترخوان پر دیکھا تھا۔ خوشہ کی اس تمثال کے ساتھ وہ رکابی بھی بطور عاشے کے ہوتی ہے جس میں وہ خوشہ رکھا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ اور تمام ماحول بھی مدغم صورت میں سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ سب کا سب حاشیہ میرے موجودہ حقیقت شعوری احضارات یعنی میرے مسودہ میری میز، میرے کلم و ودات وغیرہ کے بالکل غیر ہے۔ اسی غیریت یا عدم تھانس سے اس وضاحت اور مواظبت کی تائید ہوتی ہے جو استحضاری تمثال اور احضاری ارتسام میں ماہر امتیاز ہے۔ پھر جس قدر زیادہ واضح اور جس قدر مخصوص یہ خیال ہوگا یعنی یہ کہ یہ خیال ان تمام باتوں کے لحاظ سے ارتسام کے جس قدر قریب ہوگا اسی قدر زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تمثال کے ماحول کا احیا ہوگا اور اسی نسبت سے اس میں اور احضاری حاشہ میں غیریت ہوگی۔ خوابوں اور غیر طبعی بیداری کی حالتوں میں طبعی تجربے کا احضاری حاشیہ غائب یا محذوف ہوتا ہے اور اسی لئے استحضار و احضار میں فرق باقی نہیں رہتا اور تمثالات دادا ہم حقیقت کے لباس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ استحضار و احضار میں تیسرا فرق مقدم الذکر کی ناپائیداری ہے۔ تمثالات کے طبعی تجربے میں ہم میں سے اکثروں کے لئے وہ استقلال و پائیداری نہیں ہوتی، جو احضارات میں اور آئندہ اعصاب کے راستے سے آنے والے شہیجات کے تسلسل کی وجہ سے ہوتی ہے۔ عام حالات میں استحضاری تمثال احضاری بصری ارتسامات کو خارج کر کے صرف تھوڑی دیر کے لئے شعور کے مرکز میں آجاتا ہے۔

چوتھا، اور آخری فرق ان دونوں میں عقلی عقبی زمین، اکا ہوتا ہے جس کی مدد سے ہم احتضار کو ایسی کسی قدر واضح کیوں نہ ہو، احتضار سے تمیز کر لیتے ہیں۔ ہمارے تحت شعور میں یہ خیال ہر وقت موجود رہتا ہے کہ یہ تیشال محض تیشال ہے خواہ یہ کسی قدر معین و مقرر ہو۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم یہاں صرف صحیح الذہان اشخاص کے عام تجربات پر بحث کر رہے ہیں۔ غیر طبعی یا پاگلوں کے تجربے میں یہ عقلی عقبی زمین غائب یا احتضاری کوائف سے غیر متغیر نہیں ہو سکتی ہے۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ ناپائیداری پائیداری اور استقلال میں تبدیل ہو جائے اور اس طرح احتضاری تمناات خیالات احتضاری حقائق کی مواظبت کو ساتھ لے کر ذہن پر مسلط ہو جائیں۔

یہ بات بھی خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ کسی حالت شعور کا بعینہ اسی صورت میں احیا نہیں ہو سکتا جس میں کہ وہ پہلے واقع ہوئی تھی۔ یہ ممکن ہو کہ اس میں گزشتہ حالت شعور کی کم و بیش ہوہوشیہ شامل ہو۔ لیکن یہ شبہ نئی حالت شعور کا صرف جزو ہوتی ہے اور نہیں۔ یہ ایک اور وجہ ہے کہ ثانوی تلمیح سے جو احتضار ہوتا ہے ایسی کسی قدر واضح اور مواظبت کیوں نہ ہو، اس میں اور ادنیٰ تلمیح کے احتضار میں عام طور پر طبعی حالات میں شادی اشتباہ ہوتا ہے۔ یہ موجودہ حالت شعور کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ جب لہج ایک حالت شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں امرکزی عنصر ہے اور جب لہج کا حاشیہ ہے۔ اگر بعد میں اس کا واضح طور پر احیا ہوتا ہے، تو شعور کی لہج اس طرح ظاہر کی جائیگی کہ جب لہج یہاں دس نیا حاشیہ ہوگا۔ اس سے یہ صاف طور نظر آجاتا ہے کہ جب لہج اور جب لہج دو حالات شعور کا ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں، اور یہ کہ موخر الذکر مقدم الذکر کی ہوہوشیہ نہیں اگرچہ یہ شبہ اس کا ایک حصہ ہے۔

جس مثال پر ہم نے ابھی غور کیا ہے اس میں احیا کے وقت اپنا اصلی حاشیہ جب اپنے ساتھ لاتا ہے۔ چنانچہ مجھے ابھی طرح یاد ہے کہ چند ماہ قبل میں نے عدن باغ کی دیوار کی نیچے ٹرک پر ایک ناگ دیکھا تھا۔

بہت سے لوگ اس کے ارد گرد جمع تھے اور اس کو وہاں سے بھگانے کی کوشش کر رہے تھے، لیکن وہ بدستور اور باطمینان کڑلی مارے بیٹھا تھا۔ اس تمام واقعے میں ناگ مرکزی عنقریب تھا اور باقی منظر اس کا حاشیہ میری اس منظر کی یاد بھی ویسی ہی تازہ ہے، جیسی کہ ناگ کی۔ بازار میں مجھے ایک شخص دکھائی دیتا ہے جس سے میں ایک دوست کے مکان پر ملا تھا۔ اس کو دیکھ کر مجھ کو وہ تمام واقعات یاد آ جاتے ہیں، جن میں اس کی اور میری دوستی ہوئی تھی۔ وہ مکان اور وقت یاد آ جاتا ہے جن میں میرا اور اس کا تعارف ہوا تھا۔ اس کا چہرہ گزشتہ زندگی کا ایک خاص منظر یا بہت سے خاص مناظر کی یاد دلاتا ہے لیکن جن لوگوں سے ہماری دوستی پرانی ہوتی ہے ان کو دیکھ کر ان خاص خاص ملازمت کا احیا نہیں ہوتا۔ ان کی اور ہماری ملاقات اس کثرت سے اور اس قدر مختلف حالات میں ہوتی ہے کہ مخصوص ملازمت غائب ہو جاتی ہیں اور متبادل ملازمت ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔ بعینہ ہی حال مانوس استیلا اور زندگی کے عام واقعات کا ہے۔ ان کے مخصوص ملازمت بھی ناپودہ ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احیا کا مضابطہ بجائے پلج ہے۔ کے صرف دہل رہا ہے۔ یعنی یہ کہ اگر اصل حاشیہ بعد میں ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ بغیر کسی حاشیہ کے تجربہ میں آیا تھا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس قدر مختلف حاشیوں میں تجربے میں آیا ہے کہ اب ان میں سے کسی خاص حاشیہ کا بھی احیا نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ احیا کے لئے دو چیزوں کا ہونا لازمی ہے (۱) اس ارتسام خیالی یا حاشیہ کا گزشتہ تجربہ جس کا اس وقت احیا کیا جا رہا ہے اور (۲) کسی ایسی چیز کا حفظ، جس کی مدد سے یہ احیا ممکن ہوتا ہے۔ یہ مقدمہ اگر کسی تشریح و تفسیر کا محتاج نہیں۔ سو خبر الذکر یعنی حفظ کے متعلق ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں کہ صحیح اور اصلی معنوں میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خیالات یا عناصر شعور ذہن میں محفوظ کئے جاتے ہیں یا یہ کہ ذہن ان کو محفوظ کرتا ہے۔ لہذا ارتسامات یا خیالات کے اس حفظ کی توجیہ کے لئے ہم کو عضویات

دماغ سے مدد یعنی بڑتی ہے۔ اس یہ ظاہر ہے کہ خیالات بحیثیت خیالات،  
 تو باقی نہیں رہتے، لیکن دماغ کچھ اس طرح متغیر ہو چکا ہے کہ مناسب حالات  
 میں ان ہی خیالات کے مشابہ خیالات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ ایک تشیل سے  
 اس کی توضیح ہوگی۔ جب ہم فونو گراف میں بولتے ہیں تو ہماری آواز اس  
 کے پیلن میں فائیب نہیں ہو جاتی، اور نہ یہ پیلن اس کو محفوظ کرتا ہے، بلکہ ہوتا  
 ہے کہ موم یا اسی طرح کی کسی اور چیز، پر ہماری آواز پڑتی ہے تو اس میں  
 نقش پڑ جاتے ہیں۔ ان ہی نقوش کی وجہ سے بعد میں اس ہی آواز کا  
 اعادہ کیا جاسکتا ہے۔ بالکل اسی طرح دماغی بافت بھی ان عصبی اضطرابات  
 کی وجہ سے جو ارتسام کے لوازم ہوتے ہیں اس طرح متغیر ہو جاتی  
 ہے، کہ مناسب عصبی حالات میں یہ اضطرابات مشابہ  
 عصبی اضطرابات کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہی اصلی  
 ارتسام خیال کی صورت میں دوبارہ ہمارے ذہن میں آجاتا ہے۔ صرف  
 ان ہی معنوں میں ہم حفظ خیال کی اصطلاح کو استعمال کر سکتے ہیں۔

عضویاتی نفسیات کے بعض محققین کے نزدیک ہمارے دماغ میں  
 بعض ایسے حصے یا خلایا ہوتے ہیں جنہیں ”حافظی خلایا“ کہا جاسکتا ہے۔  
 ان کا خاص کام یہی حفظ ہے۔ جب مخصوص کسراتی اضطرابات سے ایک  
 ارتسام ب پیدا ہوتا ہے تو دماغ کے کسی اور حصے پر اس کا اثر دب پڑتا  
 ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق کسی ارتسام کی بجائی اس اثر (دب) کے احیا کا  
 نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ قیاس بالکل نسبی بخش نہیں اور واقعات سے  
 اس کی تائید ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اس کی وجہ سے عصبی مشین میں  
 ایک بالکل غیر مسلم اور غیر ضروری پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ احتمال  
 اس بات کا ہے کہ جو اضطراب دب کے ساتھ متعلق ہے وہ واقع ہو کر  
 کہ ایک مشابہ اضطراب دب کے بالواسطہ یا نا توئی اعادے کا میلان اپنے  
 پیچھے چھوڑ جاتا ہے اور یہ کہ اصلی ارتسام اور اس کا احیا ایک ہی رقیہ کے  
 اضطراب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بہر کیف یہ سوال کہ یہ میلان کس طرح قائم اور

اور محفوظ ہوتا ہے، عضویاتی ہے اور عضویات ہی اس کا جواب دیگی۔ نفسیات کے لئے صرف یہ حقیقت نفس الامر کافی ہے کہ یہ میلان قائم اور محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن نفسیات بھی حفظ کے معاملے میں خاموش نہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ افراد اس لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ دیکھ کالے رینگلز کی فہرست کو صرف ایک بار پڑھتا تھا، اور عرصہ دراز کے بعد اس تمام فہرست کو بغیر وقت یا غلطی کے دہرا دیتا تھا۔ ہم میں سے بہت کم ایسے سیکنگے آجوا یا سا کرنے کے قابل ہوں گے۔ بعضوں کو تو صرف نصف درجن کے قریب نام یاد رہینگے، اور وہ بھی اس لئے کہ یہ نام ان کو عجیب و غریب معلوم ہوئے تھے۔ بعض صرف ایک یاد کو یاد رکھ سیکنگے۔ واقعہ یہ ہے کہ حفظ نفسی عضویاتی معطیات میں سے ایک ہے۔ یہ ہر فرد کی دماغی ساخت اور ذہنی نوعیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں ہم اتنی ہی تبدیلی کر سکتے ہیں جتنی کہ خود اپنے قدوں یا پسینے عضلات کی جسامت میں۔ محتاط استعمال اور ورزش سے ہم اپنے عضلات کو ان حدود کے اندر بڑھا سکتے ہیں جو فطرت نے ان کے لئے مقرر کی ہیں۔ لیکن اس بارے میں ماہرین مختلف رائے ہیں کہ محض خازنیت (یعنی حفظ کرنے کی قابلیت) کو استعمال سے کہاں تک تقویت پہونچائی جاسکتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس کی آزمائش بھی بہت مشکل ہے۔

پھر ایک ہی فرد میں خازنیت نظام جسمی کی حالت کے ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ بدل جاتی ہے۔ مکان اور در ماندگی کی حالت میں ارتساعات اتنی جلدی محفوظ نہیں ہونے جتنے کہ اس وقت جب ہم تازہ اور چاق جو بند ہوں۔ صبح کے وقت یا زندگی کے موسم بہار میں ارتساعات یا خیالات شام کے وقت یا زندگی کے موسم خزان کے مقابلے میں جلدی حفظ ہو جاتے ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کو عہد شباب کی باتیں تو بالکل واضح طور پر یاد رہتی ہیں، لیکن بڑھاپے کے واقعات بہت جلد ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ ان کا دماغ ان تمام باتوں کا تواتر دہا کر سکتا ہے جو پہلے سے اس میں درج ہو چکی ہیں، لیکن ان نئی باتوں کو



درج کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔

اگر باقی کے اور تمام حالات غیر متغیر اور مساوی رہیں تو جس قدر زیادہ واضح کوئی ارتسام ہوگا، اسی قدر زیادہ محسوس اس سے پیدا ہوگی اور جس قدر زیادہ توجہ ہم اس کی طرف کریں گے اسی قدر زیادہ احتمال اس کے حفظ کا ہوگا۔ ایک ارتسام کو اس طرح تقویت پہونچائی جاسکتی ہے کہ اس کو کچھ دیر تک شعور کے مرکز میں رہنے دیا جائے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کی طرف توجہ کی جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ مختلف راستوں سے اس کو شعور کے مرکز میں لایا جائے۔ مثلاً جس چیز کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کو بغور پڑھا جائے، آواز بلند دہرایا جائے اور پھر لکھا جائے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کی تکرار کی جائے۔ یہ ارتسام کم و بیش وقت میں محو ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کبھی کبھی اور ہر مرتبہ کچھ زیادہ وقفے کے بعد ایک ارتسام کو دہرانے سے بھی اس ارتسام کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ ذہنی خیالات کو متعین اور مرتب کرنے، یاد دوسرے الفاظ میں دماغی ساخت میں مخصوص تغیرات پیدا کرنے کے یہ طریقے ہر طبقہ اساتذہ کے ہاں مسلم ہیں۔

بالعموم حفظ کرنے کی قابلیت اور احیا کرنے کی قابلیت کو دو مختلف نفسیاتی قواء سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ان میں بہت قریبی تعلقات ہیں۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں کہ اعادہ یا احیا ہی حفظ کے وجود کی تنہا شہادت ہے۔ جو خیالات کو محفوظ ہیں، لیکن ان کا احیا یا اعادہ نہیں ہو سکتا، ان کے متعلق ہم کو کچھ علم ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن اگرچہ حفظ اور احیا میں اس قدر قریبی تعلقات ہیں، تاہم ان کو علیحدہ علیحدہ رکھنا ہی مناسب ہے۔ سب سے پہلے ہم غیر موقت حافظہ اور موقت حافظہ میں فرق بیان کرتے ہیں اور ان کے اختلافات کو واضح کرتے ہیں۔ جس شخص کا غیر مرتب نام کا حافظہ اچھا ہوتا ہے وہ نہایت باسانی سے لفظوں کے ہجے کو ناسیکھ جاتا ہے، تاریخوں کے سلسلوں، یا صوفی و نحوی امثال و مستثنیات کی

فہرستوں کو بہت جلد از بر کر لیتا ہے، کسی انگریزی لفظ کے لاطینی یونانی وغیرہ سے یا اکائی، ہم معنی الفاظ کو بلا وقت و کوشش یاد رکھ سکتا ہے۔ یہ شخص غیر بائیس بہت جلد حاصل کر لیتا ہے، کیونکہ اس کو الفاظ کے یاد رکھنے میں کوئی وقت نہیں ہوتی۔ ایسے شخص کو اپنے تمام دوستوں کے پتے، اور اپنے تمام اعزاء احباب کی پیدائش کی تاریخیں خوب یاد رہتی ہیں۔ اس کا ذہن گو یا مختلف دستفرق معلومات کا مخزن ہوتا ہے۔ وہ ان تمام معلومات کو باسانی مستحضر کر سکتا ہے۔ ایسا شخص عام طور پر دلچسپ گفتگو کرنے والا اور لطیف گو ہوا کرتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ ہی اس کا مطالعہ بھی وسیع ہے تو جربستہ اور بر محل اشعار، کہادیں اور تثنیئیں اس کی زبان پر رہتی ہیں۔ جس قدر ناول کہ وہ پڑھ چکا ہے، ان کے سب پلاٹ اس کو یاد رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ ہر قسم کی مختلف باتیں یاد رکھ سکتا ہے۔

اس کے مقابلے میں دوسرا شخص ہے، جس کو مندرجہ بالا باتوں میں سے کوئی بھی یاد نہیں رہتی۔ وہ ایک ناول پڑھتا ہے، لیکن ایک ہفتہ اندر اندر اس کا پلاٹ بھول جاتا ہے۔ اس نے تمام کمپیئر خوب مزے لے لے کر پڑھا ہے، لیکن اس کا ایک فقرہ بھی وہ دُہرا نہیں سکتا۔ اس کو خیال ہے کہ اس کا دست لندن سے روانہ ہو چکا ہے، لیکن وہ نہیں بتا سکتا کہ اب اس کا عزم کہاں کا ہے۔ اس نے ایک خاص موقع پر ایک خاص معنی کا گانا سنا تھا، لیکن اب اس کو یہ یاد نہیں کہ وہ معنی کون تھا۔ اس کو ہر سال ضرور سنبڑتی ہے کہ کوئی اس کو بتائے کہ خود اس کی سال گرہ کس دن ہے۔ نیک میں جا کر اس کو خود اپنا نام یاد نہیں رہتا۔ لیکن اگر اسی شخص سے اس کی تعلیم و تربیت اور دلچسپی اور شغف کے مطابق لسانیات، حیاتیات یا تاریخ فلسفہ پر تقریر کرنے کو کہا جائے، تو وہ سامعین کو اپنے تبصرہ عملی سے حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ اس کے خیالات نہایت صاف اور س کا طریق بحث نہایت سلجھا ہوا ہوتا ہے۔ کوئی ایسی بات اس کی نگاہ سے بچنے نہیں پاتی جس کا تعلق اس

موضوع سے ہو۔ یہ مرتبہ حافظ کی انتہائی صورت ہے +  
 اس میں غیب نہیں کہ اچھا غیر مرتبہ حافظ ایک شخص کو اس کے  
 ہم فہمینوں میں متاثر کر دیتا ہے۔ بالعموم اسے وسیع اور عام دیکھپوں کے  
 ساتھ متعلق سمجھا جاتا ہے۔ یہ کچھ تو قوی طبعی قابلیت حفظ کا نتیجہ ہوتا ہے  
 اور کچھ تلازم بالماقارنت کے سرلیح اور حکم قیام کا۔ تلازم بالماثلت (مشابہت)  
 بھی اس میں بہت مدد دیتا ہے، لیکن شرط یہ ہوتی ہے کہ مشابہت و ماثلت  
 بالکل بدیہی اور سطحی ہو۔ اس قسم کے ذہنوں کا ایک میلان یہ ہوتا ہے  
 کہ سطح بین ہوتے ہیں نہ کہ غور و فکر کا، جمیل المنظر ہوتے ہیں نہ کہ معقول۔  
 یہ کسی بات کو بیان تو اچھی طرح کر سکتے ہیں، لیکن اس کی تحلیل نہیں کر سکتے،  
 نقل تو کر سکتے ہیں، لیکن اجتہاد نہیں کر سکتے۔ تحلیل کا ماہر و عادی فلسفی مزاج اس کی  
 باتیں سنتا ہے اور اس کے خیالات کے سلسلے اس کے لطیفوں  
 کے ذخیرے اور اس کی قوت بیان کی تعریف کرتا ہے، لیکن پھر اپنے آپ سے  
 سوال کرتا ہے کہ اس تمام گفتگو میں کوئی بات یاد رکھنے کے قابل  
 بھی ہے؟

جب کسی شخص کا حافظہ مرتبہ قسم کا ہوتا ہے، تو وہ تمام باتوں  
 کو ان کے مفہوم بطور شہادت ان کی قیمت یا کسی قیاس کے لئے  
 ان کی اہمیت کی مدد سے یاد رکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ان باتوں کے اضافات  
 مدرکہ اس کی مدد کرتے ہیں۔ مقارنت یا اتفاق اور سطحی مشابہت کی وجہ  
 سے جو تلازمات قائم ہوتے ہیں، وہ نہ تو مستحکم ہوتے ہیں نہ پائدار۔  
 پائدار ہی صرف معقول قسم کے تلازمات میں ہوتی ہے، جو بہت گہرے  
 ہوتے ہیں۔ ان کو میں نے اضافات مدرکہ کی مشابہت کے تلازمات  
 کہا ہے۔ لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ حافظہ کی مذکورہ بالا دونوں  
 قسمیں لازماً ایک دوسرے کو خارج نہیں کرتیں۔ اکثر صورتوں میں  
 تو ایک کی وسیع عمومیت اور دوسرے کی محدود مخصوصیت مجتمع پائی جاتی  
 ہیں اور صرف اسی اجتماع سے ایک معمولی ذہن جید ذہن بنتا ہے +

جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں، یہ امر مشتبہ ہے کہ غیر مرتب حافظہ جو مقارنت اور سطحی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات پر مبنی ہوتا ہے، کہاں تک تربیت و مشق سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے۔ لیکن مرتب حافظہ جو اضافات کے اور اک کی وجہ سے منطقی یا عقلی تلازم پر زیادہ موقوف ہوتا ہے، اس لحاظ سے اصلاح پذیری کی بہت صلاحیت رکھتا ہے، اگرچہ اس صورت میں بھی اصلاح صرف ایک خاص نظام کے قیام اور اس کے استعمال میں مہارت میں ہوتی ہے نہ کہ خلقی قابلیت حفظ میں۔ ہم صرف یادآوری کی قابلیت کی تربیت کر سکتے ہیں، نہ کہ قابلیت حفظ کی۔ حفظ کرنے کا عمل غیر ارادی اور اس لئے ہمارے قابو سے باہر ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے یادآوری ایک ارادی عمل ہے جس کے لئے کچھ کوشش درکار ہوتی ہے۔ خیالات کی باقاعدہ ترتیب اور ان کا منقول تلازم یادآوری میں مدد کرتا ہے۔ جب عادت کی وجہ سے خاص خاص طریقوں سے یادآوری نسبتاً آسان ہو جاتی ہے تو یہ یادآوری پھر طبعی حفظ کے بہت قریب ہو جاتی ہے، بعینہ اس طرح جیسے عادت کے نتائج جبلت کے نتائج سے بہت کچھ ملنے جلنے لگتے ہیں۔ اس پر ہم کہیں بعد میں غور کریں گے۔ اس لحاظ سے غیر مرتب حافظہ زیادہ تر ایک خلقی قوت ہے اور مرتب حافظہ ایک حد تک اکتسابی عادت +

صاف اور غیر مشتبہ یادآوری اور تذکر میں اکثر زمان و مکان کے معین تلازمات ہوتے ہیں۔ مکانی تلازمات پر اس جگہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن چونکہ گزشتہ ارتسامات کو موجودہ خیالات کی صورت میں احیاء سے تعلق ہوتا ہے اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہاں تعین زمانی کے مسئلہ پر غور کر لیا جائے۔ ناگ کے متعلق جس واقعہ کا میں نے کچھ صفحات قبل ہی ذکر کیا ہے اس میں میرے لئے صرف مکانی تلازمات

ہی نہیں، بلکہ زمانی تلازمات بھی ہیں۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب میں حیدرآباد میں تھا۔ دماغ پر اور زیادہ زور ڈالنے سے یاد آتا ہے کہ یہ واقعہ ادا ل ۱۹۲۷ء کا ہے۔ گزشتہ اور ذہن میں محفوظ مدت حیات میں کسی واقعہ کے وقت وقوع کی تفصیل کے عمل کے لئے دو تیس زمان کی اصطلاح مخصوص کر کے اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ یہ تفصیل کس طرح کی جاتی ہے +

سب سے پہلی قابل ملاحظہ بات یہ ہے کہ واقعات کا حقیقی امتداد زمانی شعور کے صرف موجودہ لمحہ میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کی اصل مدت بقا صرف زمانہ حال میں معلوم کی جاسکتی ہے۔ جب احیا کے وقت گزشتہ واقعات کا استحضار کیا جاتا ہے، تو ان کا زمانی قد چھوٹا ہو جاتا ہے جب میں گزشتہ موسم گرما کی تعطیلات کے واقعات، یا اپنے مینی تال کے قیام کے سوانح پر نگاہ باز دید ڈالتا ہوں، تو بن واقعات کے درمیان کچھ دنوں یا ہفتوں کا فصل تھا، وہ میری چشم ذہن کے سامنے چند لمحوں میں گزر جاتے ہیں۔ اگر یہ ایسا نہ ہوتا، تو ہمارے گزشتہ زندگی کے کسی گھنٹے کے واقعات کے لئے کال ایک گھنٹہ درکار ہوتا۔ واقعات کے زمانی قد کا چھوٹا ہو جانا نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمام غیر ضروری تفصیل کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا ان کو بھول جاتے ہیں، اور صرف اہم باتوں کا احیا کرتے ہیں۔ اسی نسیان کی قوت سے نگاہ باز دید ممکن ہوتی ہے۔ جس قدر بعید وہ زمانہ ماضی ہوتا ہے، جس کے واقعات کا میں احیا کر رہا ہوں، اسی قدر چھوٹا ان واقعات کا زمانی قد ہو جاتا ہے۔ صبح کے واقعات کو اگر ہم شام کے وقت یاد کریں، تو بہت زیادہ تفصیل ہمارے ذہن میں آتی ہیں۔ گزشتہ ہفتہ کے آج ہی کے دن کے واقعات تو پہلے ہی ماضی کے گناہ گار کی وجہ سے دہندے ہو چکے ہیں۔ گزشتہ سال کے واقعات میں سے صرف اہم کی صورتیں کچھ صاف دکھائی دیتی ہیں، اور اس سے قبل کے واقعات میں سے صرف وہ باقی ہیں جو سفر حیات میں

میں نشان راہ کا کام دیتے ہیں۔

کسی واقعہ کے وقت وقوع کو یاد کرنے کی کوشش تعین زمانی کی ایک مثال ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ہم اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنے گزشتہ تجربے کے نمایاں نشانات راہ کے تعلق سے معلوم کریں۔ کل مجھ کو ایک تار ملا تھا۔ میں یہ یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ مجھے کس وقت ملا تھا۔ سوچتے سوچتے خیال آتا ہے کہ وہ تار مجھ کو صبح کے لکچر کے بعد اور دوپہر کے ناشتہ سے قبل ملا تھا۔ اس سے اس واقعہ کے وقت وقوع کی تعین ہو جاتی ہے۔ غلام صاحب سے میری پہلی ملاقات کب ہوتی تھی؟ یہ ملاقات کلب سے واپس آنے بعد اور ہسٹل میں تقریر سے قبل ہوئی تھی۔ اس سروسہ پر غور کرنے سے میں صحیح صحیح وقت معلوم کر سکتا ہوں۔ میں ہسٹل میں اس جگہ کے خالی ہونے کا چرچا سن رہا تھا، لیکن ابھی مقرر نہ ہوا تھا +

میرے نزدیک یہی وہ طریقہ ہے جس کو ہم کسی واقعہ کے صحیح وقت کو یاد کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ اس میں پہلے قیہ ہم اپنی زندگی کے اہم سوانح کو معلوم کرتے ہیں اور پھر واقعہ زیر تحقیق کو ان سوانح میں سے کسی دو کے درمیان جگہ دیتے ہیں۔ بعد ازاں اس مدت پر اور زیادہ غور کرتے ہیں اور کم اہم سوانح کو یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

سب سے آخر میں ہم واقعہ زیر تحقیق کے وقت کو ان کم اہم سوانح سے معین کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان اہم سوانح کا وقت کس طرح معلوم ہوتا ہے؟ ان کو ہم ان نشانات راہ کی مدد سے معلوم کرتے ہیں جو ہماری گزشتہ مدت حیات میں قدیم ترین ہیں اور جن کو ہمارے ماضی قریب سے تعلق ہوتا ہے۔ پھر اس ماضی قریب کو ہم موجودہ لمحہ شعور سے ملا لیتے ہیں۔ موجودہ لمحہ شعور ہی میں ہم کو تسلسل و مدور زمان کا ادلی تجربہ ہوتا ہے۔ ہماری اپنی گزشتہ زندگی جو صرف حافظہ میں دیکھی جاسکتی ہے، موجودہ لمحہ شعور کے تجربہ کا پیچھے کی صرف پھیلاؤ کا دوسرا نام ہے اور یہ تمام عمل پس ہیں

منتقل ہوا، تو وہ صحیح صحیح بتلا دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تعلیم ٹھیک اصول پر نہیں ہوئی۔ اس نے تمام تاریخوں کو طوطے کی طرح رٹ لیا ہے اور بس۔ زمان کی تعیین کا مواد اس کے پاس موجود ہے لیکن اس کو یہ خیال کبھی نہ آیا، لہذا اس خیال کو اس میں کبھی پیدا نہ کیا گیا، کہ تاریخوں کا ایک مصرف یہ بھی ہے کہ مختلف واقعات کے آپس میں تعلقات معلوم کئے جائیں۔ میں ایک بچے سے ایڈورڈ ہفتم کے انتقال کی تاریخ دریافت کرتا ہوں۔ وہ جواب دیتا ہے کہ یہ تو صحیح صحیح مجھے معلوم نہیں کہ وہ کس سال فوت ہوا، لیکن اتنا بتلا سکتا ہوں کہ جنگ طرابلس سے ایک سال قبل اس کا انتقال ہوا، یعنی یہ کہ اس کا انتقال ۱۹۱۱ء میں ہوا۔ یہی تعیین زمان کی حد تک عقلمند ہے +

ظاہر ملاحظہ فرمائیے کہ یہ خیالات کی محض بجالی اور کسی ایسے واقعہ کی صحیح تعیین زمانی جو بہت پہلے ظہور پزیر ہوا تھا، دو بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ لیکن اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ احیاء اعادہ اکثر ذہنی اعمال کی لازمی شرط ہے۔ یہاں حافظ کے احیائی پہلو اور اس کے انعکاسی اور پس بین پہلو میں فرق کی طرف توجہ دلانا مناسب ہو گا۔ موعرا لہذا ہی سے ہم کو فکر و علم کا مولد حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں کا فرق آگے چل کر بہت مفید اور اہم ثابت ہو گا۔ حافظ کے ان دونوں پہلوؤں میں فرق یہ ہے کہ حافظ بکھنیت محض احیاء کے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کرتا، کہ موجودہ نفسی لہر میں شعور کی لہر کے گزشتہ اجزاء ترکیبی کے احیاءات کو داخل کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف انعکاسی اور پس بین ہونے میں یہ ان تعلقات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو احیاء شدہ مواد میں باہر گرہم ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں کس طرح کہاں اور کب کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ ملکہ پر ایک شخص کو دیکھ کر میرے ذہن میں کسی خاص منظر کا واضح طور پر احیاء ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ اس کو دیکھتے ہی میری چشم ذہن کے سامنے کسی دعوت کا بالکل صاف اور واضح نقشہ

کھینچ جائے، جہاں وہ اس وقت مرجع حاضرین بنا ہوا تھا۔ لیکن اگر میں یہ یاد کر لوں کہ میں اس سے کہاں کن حالات میں، اور کب ملا تھا، تو اس میں محض اور خالصہٴ احیا کے علاوہ اور باتیں بھی شامل ہیں میں ایک نگاہ پس بین ڈالتا ہوں اور اس واقعہ کو دیگر واقعات کے تعلق سے دیکھتا ہوں۔ تعلقات ہی وہ نیا جزو ہے جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔ ان تعلقات میں سے صرف اس تعلق کی مثال دی گئی ہے جس میں زمان کا تصور شناہل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، تعیین زمان صحیح زمانی انخانات کی تعیین کا دوسرا نام ہے۔ اس میں غور و فکر اور نگاہ باز دید شامل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر تعیین زمان میں ہم نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نگاہ باز دید ڈالتے ہیں اور واقعہ زیر غور کو دیگر واقعات کے تعلق سے ایک خاص زمانی مقام دیتے ہیں۔

بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ تلوار سہل و آسان ہے اس لیے احیا کو حافظہ میں شمار نہ کرنا چاہئے۔ چنانچہ ڈاکٹر تھورنڈائک نے اسے ایک تعریفاً عقل حیوانی میں بہت زیادہ ترقی یافتہ تلازمی اصطلاح قرار دیا ہے۔ واضح کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کیا ہے کہ تلازمی اصطلاح اس وقت لازمًا نظر بشروطیکہ اس اصطلاح کو صحیح اور اصلی معنوں میں سمجھا جائے۔ اس پر دلالت نہیں کرتا۔ حافظہ کی اس تنگ و محدود تعریف کی تائید میں اگرچہ بہت کچھ کہا جاسکتا ہے، تاہم اس کو یہاں اختیار نہیں کیا گیا۔ اس تعریف کے مطابق حقیقی حافظہ میں شناسخت کا ہونا لازمی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں اس گزشتہ تجربے کی طرف اشارہ ہونا چاہئے جس میں وہ واقعہ ظہور پذیر ہوا تھا، جس کو یاد کیا جا رہا ہے۔ یہ اشارہ غیر واضح بھی ہو سکتا ہے اور واضح بھی۔ مختصر یہ کہ اس عقیدہ کے بموجب ہر ایک تذکرہ یاداشت بحیثیت میوی ہونے کے پہچانی جانی چاہئے۔



یہ یاد رہے کہ ہم تذکرہ یا یادداشت کو محض احیاء علیحدہ اور مختلف سمجھ رہے ہیں۔ واقعات کے زمان و مکان کی تعیین یا اپنے نظام علم میں کسی واقعہ کی مخصوص جگہ کو معلوم کرنا شناختی عمل کی ترقی کا نتیجہ ہے اس طرح کہ اس کے مکانی یا زمانی یا منطقی اضافات مرکزی ہو جاتے ہیں +

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ جو بات ہم نے عضو یا قی حفظ کے متعلق پیچھے کہیں بیان کی ہے اس کو فلسفہ یا مابعد الطبیعیات کا فی نہیں سمجھتا اور اگر مابعد الطبیعیات کے خاص مسلک کو نظر انداز کر دیا جائے تو حافظہ ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے جس مابعد الطبیعیاتی قیاس کا خاکہ ہم نے مقدمے میں پیش کیا ہے اس کے مطابق دماغی بافت ایک درپردہ حقیقت کا خارجی پہلو ہے اور اسی حقیقت میں وہ ضلسل پایا (یا فرض کیا) جاتا ہے جس کے عام شعوری پہلو کا نام حافظہ ہے +



# بہشت

## حیوانات میں حافظہ

حیوانات میں حافظے کے وجود پر کسی طویل باب کی ضرورت نہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ تلازم خیالات کا وجود ہی حافظے پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ محض خیالات ہی کے وجود سے حافظے کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم پیچھے کہہ آئے ہیں خیالات استحضارات ہوتے ہیں جو زیادہ تر ثانوی تبلیغ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ استحضارات ہم سے اس چیز کے بصورت خیال احیا کا جس کا تشکل ارتسام احضار ہوتا ہے۔ پھر ابھی گزشتہ باب ہی میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا احیا حافظہ کے لئے ضروری اور اس میں شامل ہوتا ہے۔ لہذا اگر حیوانات میں خیالات ہوتے ہیں تو ان میں حافظہ بھی ہوتا ہے۔ اور ان میں ہماری طرح خیالات کے لئے کوئی تشکیلی یا عضویاتی مبنی بھی ہونی چاہئے۔ اور اگر ان میں خیالات سرے سے ہوتے ہی نہیں تو پھر حیوانی نفسیات کے متعلق ہماری تمام تحقیقات بے بھت ہے +

اس کے علاوہ مشاہدہ شاہد سب کے بعض حیوانات کا حافظہ حیرت انگیز ہوتا ہے۔ چوڑہ ایک دفعہ شہد کی کھی کے زہر کو چکھ لینے کے بعد کبھی اس کی طرف رخ بھی نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے اس کا حافظہ اس بچہ کے حافظے سے کسی طرح بھی کمتر نہیں، جو دودھ سے جلنے کے بعد چھاپھ پھوک پھوک کر پیتا ہے۔ میں نے چوزوں کو اسی مرغی خانہ میں جھوڑا جہاں سے میں نے اٹھائے تھے، اور یہ انتظام کیا کہ وہ سب اتنی ہی عمر اور عقل کے چوزوں کے ساتھ مل جل جائیں۔ دو دن کے بعد میں ان کی طرف یہ دیکھنے کے لئے گیا کہ وہ ان نئے حالات میں کس طرح زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک کو میں نے دیکھا کہ وہ مرغی سے کچھ فاصلے پر کھڑا تھا جب میں اپنا ہاتھ پھیلا کر آگے بڑھا تو وہ میری طرف دوڑا اور ایک کریر سے ہاتھ پر آ بیٹھا، اور دانہ کی امید میں اس پر ٹھونگیں مارنے لگا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس نے ہتھ کو یاد رکھا، لیکن اس میں تو شبہ نہیں کہ اس نے میرے ایک خاص نسل کو یاد رکھا جس کا وہ عادی ہو چکا تھا +

بب میں کب ٹاؤن میں مقیم تھا تو میں اپنے دونوں کتوں کو پہاڑ کی طرف سیر کرانے لے جایا کرتا تھا۔ راستہ میں اکثر مقامات اس قسم کے تھے جہاں مجھے ان کو اٹھا کر جھاڑیوں کے اس طرف نے جانا پڑتا تھا، تو نہ وہ جھاڑیاں ان کے لئے دشوار گزار تھیں۔ پہلی ہی سیر کے بعد انہوں نے ان مقامات کو یاد کر لیا تھا، اور جب وہ یہاں پہنچتے تو اٹھالٹے جانے کی امید میں نہایت اطمینان سے کھڑے رہتے۔ پہلی ہی سیر میں ان میں سے ایک نے ایک خرگوش کو دیکھا، اور اس کا تعاقب شروع کیا۔ بعد میں وہ ہمیشہ اس مقام کی طرف مبادرت کرتے، اور اگرچہ خرگوش وہاں کبھی دکھائی نہیں دیا، لیکن ہر دفعہ کی مایوسی کے باوجود وہ اپنے پہلے تعاقب کو نہ بھولے، یا کم از کم معلوم تو ایسا ہی ہوتا تھا کہ اس کی یاد بخیر نہ ہوئی جہاں تک مجھے یاد ہے آخری مرتبہ میں ان کو سیر کے واسطے اس طرف لے گیا ہوں اس وقت اس پہلے

تغائب کو تقریباً تین سال گزر چکے تھے۔ اس تمام مدت میں وہ یاد باقی رہی اور وہ تلازمہ مرور زمان سے اثر پذیر نہ ہوا۔

ڈارون نے بیان کیا ہے کہ جب وہ تمام دنیا کے گرد سیاحت کر کے پانچ سال کے بعد واپس آیا، تو اس کے کہنے نے اس کو باسانی پہچان لیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ سوجاج فیوس نے شیر کا ایک بچہ پالا تھا، لیکن کسی وجہ سے تین سال تک وہ اس سے الگ رہا۔ اس عرصہ کے بعد اس بچے نے (جواب پورا غیر میں چکا تھا) اس کو پہچان لیا۔ بنگلے نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک شیر نے ایک ایسے شخص کو کچا بنا ہے جو سات سال قبل اس شیر پر مامور تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تمام واقعات شکوک و شبہ ہوں، لیکن مجھ کو ان پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ بہر کیف حیوانات کے حافظہ کی بیشمار مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ جس شخص کو حیوانات کی حرکات کے مشاہدہ کا موقع ملا ہے، وہ بلا دقت خود اپنے ذاتی تجربے سے اس کی مثالیں مہیا کر سکتا ہے +

پھر جن اشخاص کو پالتو جانوروں کے سدھانے کا تجربہ ہے، ان کو بھی جنوبی علم ہوگا، کہ نئے تلازمات کو قائم کرنے کی سرعت پالتو تلازمہ قائم کرنے کے لئے تکرار کی مقدار اس کے قائم ہو چکنے کے بعد اس کے حفظ کے لحاظ سے حیوانات میں بہت اختلاف ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتے نئے نئے کتب بہت جلد سیکھ لیتے ہیں، لیکن پھر جلد ہی ان کو بھول بھی جاتے ہیں۔ بعض کتے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیر میں سیکھتے ہیں، یعنی تلازمہ قائم کرنے کے لئے ان کو اس حرکت کی بہت زیادہ دفعہ تکرار کرنی پڑتی ہے، لیکن اگر ایک دفعہ وہ اس کو سیکھ جاتے ہیں، تو پھر مدت العمر اس کو نہیں بھولتے۔ ایک شخص جو کس کے کرتبوں کے لئے کتوں کو سدھاتا ہے، بیان کرتا ہے کہ جو کتے دیر میں سیکھتے ہیں، وہ اس کے

مقاصد کے لئے بہترین ہوتے ہیں، اور یہ کہ شاید ہی کوئی کتا ایسا ملتا ہے جو کہ قبوں کو جلد سیکھ لے اور پھر سیکھ جانے کے بعد اس کے کرنے کے وقت اس پر اعتقاد ہو سکے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ تمام سدھانے والے اس سے اتفاق نہ کرینگے۔ لیکن اس پر سب کا اجتماع ہوگا، اگر ایک ہی نسل کے کتوں میں بھی بلحاظ حافظہ اختلاف ہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ جانوروں کا حافظہ لازماً خالصہٴ غیر مرتب قسم کا ہوتا ہے، کیونکہ میرے نزدیک مرتب حافظہ کے لئے ایسی باتوں کی ضرورت ہے جو ان کی دسٹرس سے باہر ہیں۔ لیکن اس کا فیصلہ اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ ”کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟“ اور اس سوال پر ہم بعد میں کسی باب میں غور کریں گے۔ میں یہاں قبل از وقت اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا۔ سر دست صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ مرتب حافظہ اضافات کے ادراک پر موقوف ہوتا ہے۔ جو تلازمات اس میں شامل ہوتے ہیں، وہ اضافات مدد کے کی مشابہت کی بنا پر قائم کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے حافظہ میں ایک نیا واقعہ اس دہرے یاد نہیں رہتا، کہ وہ محض مقارنت یا مماثلت کی مدد سے دیگر واقعات سے تلازم ہو چکا ہے، بلکہ صرف اس سبب سے کہ اس میں اور اور واقعات میں ایک خاص تعلق ہے، یا اس میں اور اور تجربات میں کوئی قابل شناخت ربط ہے، یا یہ ایک حاصل سکیم میں ایک خاص مقام پر جسیان ہوتا ہے، یا ایک مخصوص نظام علم کے لحاظ سے خاص معنی ہیں۔ لیکن اگر علم کے اصلی اور صحیح معنی لئے جائیں، تو یہ تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقلی (جو اس تجربہ پر مبنی ہے) کے لئے تو تلازم بالمقارنت کافی ہے، اور صرف یہی ان کی بنائیں سکتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقل کے لئے تو غیر مرتب حافظہ کافی ہوتا ہے، لیکن علم اور عقل عالی کے لئے مرتب حافظہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب حیوانات

میں عقل کا ہونا موقوف ہے ان کے اور اک اضافات پر۔ اگر ان میں علم ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ ان میں مرتبہ قسم کا حافظہ بھی ہوتا ہو، کیونکہ یہ حافظہ علم ہی سے پیدا ہوتا ہے اور پیدا ہو کر بھر علم کی مدد کرتا ہے۔ لیکن اگر ان کے وسیع احساسی تجربے کے باوجود ان میں صحیح معنوں میں علم نہیں ہوتا، تو پھر ان کا حافظہ بلاشبہ غیر مرتبہ قسم کا ہوگا +

کیا حیوانات کے حافظے میں تعین زمانی شامل ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب بھی اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ کیا وہ زمانی اضافات کا مہم حیثیتی ادراک کر سکتے ہیں؟ گزشتہ باب میں تعین زمانی پر جو بحث ہم نے کی ہے اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ عمل دراصل ہونے اس کے اور کچھ نہیں کہ ایک سلسلہ زمانی میں ہم واقعہ یا تجربہ زیر غور کا دیگر واقعات کے تعلق سے مقام معلوم کرتے ہیں اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ یہ عمل حافظہ میں عمل احیا کے لئے کوئی ضروری جزو نہیں۔ اب کیا کوئی شہادت اس امر کی موجود ہے کہ حیوانات اس طرح کسی واقعہ کا صحیح وقت معلوم کر سکتے ہیں؟ یہی سوال دوسرے الفاظ میں اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کیا حیوانات میں حافظہ کے مظاہر (جہاں تک کہ ہم ان کا مشاہدہ اور ان کو منبج کر سکتے ہیں) کی توجیہ احیا کی صورت میں ہو سکتی ہے یا یہ کہ ہم کو تعین زمانی کے مزید عمل کو بھی منبج کرنا چاہئے؟ اگر ان کی توجیہ محض احیا سے ہو سکتی ہے تو پھر جو قانون کہ ہم نے حیوانات کے ذہنی اعمال کی تاویل و تشریح کے لئے باب سوم کے خاتمہ پر بیان کیا ہے اس کے مطابق ہم کسی اور عمل کو فرض نہیں کر سکتے۔ وہ قانون یہ تھا کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ادنیٰ نفسیاتی قوت سے ہو سکتی ہے تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہتا جائے +

اب ہم حیوانات میں حافظہ کی ایک صنفی مثال لیتے ہیں۔ کپتان شپ ایک مرتبہ ایک فیل خانہ میں گیا اور ایک ہاتھی کے سنہ میں مریج دیدی۔ پھر تقریباً ایک ماہ کے بعد اس کو دوبارہ وہاں جانے کا اتفاق ہوا

اور وہ حسب عادت ہاتھی پر ہاتھ پھیرتا رہا۔ ہاتھی کو اچھا موقع ملا اس نے سوئڈ میں پانی بھرا، اور کپتان صاحب کو سر سے پاؤں تک نہلا دیا غرض کیا جاسکتا ہے کہ ایسی صورت میں اصلی تجربے کے وقت اور مقام کی تعین صاف طور پر موجود ہوتی ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہمارا یہ افتراض مطلق ضروری نہیں۔ نفس واقعات سے ہم صرف اتنا معلوم کر سکتے ہیں کہ کپتان صاحب کو دیکھ کر شخص تلازم کی وجہ سے گزشتہ واقعات کا احیا ہوا۔ جب تک کہ یہ تلازم حلقے سے محو نہیں ہوا، اس وقت تک اس احیا کے لئے ڈیڑھ ماہ ڈیڑھ سال اور ڈیڑھ دن سب برابر ہیں کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کہ ہاتھی نے اس اصلی تجربے کا وقت معلوم کر لیا تھا +

لیکن باوجود ان تمام باتوں کے اس بات کی کافی شہادت موجود ہے کہ جانوروں کو وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا ہے۔ والیوی می جینیرو کے قریب ایک قصبہ میں جس شخص کے ہاں میں مقیم تھا، اس کے پاس ایک بندر تھا جس کو ہر روز صبح کو مقررہ وقت پر خوراک دی جاتی تھی۔ یہ بندر اپنے کھانے کے وقت کو پہچانتا تھا، اور اگر ٹھیک وقت پر اس کو کھانا نہ ملتا تھا، تو وہ چیخا اور اچھلتا شروع کر دیتا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے اس بندر میں تعین زمانی کی قابلیت کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ وہ بندر یاد رکھتا تھا کہ فلاں وقت مجھ کو کھانا ملتا ہے۔ لیکن باقاعدگی کے ساتھ ہمیشہ پیدا ہونے والے اندرونی حالات اور بھوک کی باقاعدہ تشفی میں تلازم کی بنا پر ان واقعات کی تشفی بخش توضیح ہو سکتی ہے۔ میرے پیڑیاں نے مجھے یہ بھی بتایا کہ جب کبھی یہ بندر بیمار ہوتا تھا، تو وہ کبھی خوراک کے لئے شور نہ کرتا تھا، لیکن صحت یاب ہونے کے دوران میں وہ قبل از وقت چیخنا شروع کر دیتا تھا۔

میرا خیال ہے کہ مرور زمان کے اس ظاہری احساس کے اکثر واقعات کو ان باقاعدگی کے ساتھ بار بار پیدا ہونے والے دزدوں و نظم عنویاتی اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے، جن سے نفسیاتی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور واقعات بالعموم خارجی حواس کے ذریعے سے احیا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس شخص نے جانوروں کی حرکات و سکنات کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ یہ ان عام اور معمولی واقعات کی اہمیت یا بقول ڈاکٹر سٹانٹ علی سڈن کو معلوم کرنے میں کس قدر ذکی انکس ہوتے ہیں جو ان کی روزہ زندہ گی پر اثر کرتے ہیں +

اب ہم ان واقعات سے جو حیوانات کے حرکات اور ان کے افعال سے حاصل ہوتے ہیں، ان میں حافظہ کے متعلق انصاف کیا نتیجہ کر سکتے ہیں؟ اول تو ہم تلازم کے واقعات کی بناء پر یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ ان میں بھی نفسی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ اگر پوری طرح نہیں، تو تقریباً متفق علیہ ہے۔ لیکن بقول ڈاکٹر تھارن ڈانگ اس احیا میں کوئی ایسا شناختی عمل شامل نہیں ہوتا جو حافظہ کے لئے لازمی ہے۔ لیکن اگر ہم اس کلی قضیہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ جانوروں میں بھی ایسے ذہنی اعمال ہوتے ہیں جن کی تشریح کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے، تو یہ یاد رکھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ میرے کتوں نے کسی نہ کسی معنوں میں اس مقام کی شناخت نہ کی جہاں سے انھوں نے خرگوش کا تعاقب کیا تھا، یا تھی نے کہا کہ ان شت کی شناخت نہ کی جو اس مرج کی وجہ سے اب اس اٹھتی ہے۔ ایک ”نئے“ معنی رکھتا تھا۔ کیا ہم عام اور روزمرہ مشاہدہ سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ ان تمام صورتوں میں احیا میں حیثیت الایاٹو سٹ کا کم از کم وہ حاشیہ اپنے ساتھ لاتا ہے جو اسی فرد کے تجربہ میں اس واقعہ کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہوا کرتا ہے؟ یہ ممکن ہے کہ اس جانور میں اپنی ذات کا بحیثیت گزشتہ تجربے کے مالک کے کوئی تحلیل نہ ہو، کیونکہ ذات کا تحلیل بہت زیادہ تحلیل اور باز ترکیب کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے



احیا کے غیر مشتبہ احساس کا وجود ممکن ہے۔ اس احساس کو ہم کمی ایسے جملے سے ظاہر کر سکتے ہیں، جیسے ”یہ پہلے بھی موجود رہا ہے“۔ اس لحاظ سے یہ احیا ایک نئے اور غیر مانوس واقعہ سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک چوزہ جس کو مثلی اور شہد کی مکھی کا تجربہ ہو چکا ہے، جب دوبارہ اس کیڑے کو دیکھینگا، تو اس کو پہلے دیکھا جا چکا ہے، ”کا شعور بالضرورت ہوگا۔ اسی شعور کو انسانوں کی دنیا اور بول چال میں ”شناخت“ کہتے ہیں۔ یعنی ایک انسان اس کو اس طرح کہینگا، کہ وہ چوزہ شہد کی مکھی کی ”شناخت“ کرتا ہے۔ اور اسی شناخت کی وجہ سے اس سے پرہیز کرتا ہے۔ اس کو ہم سبھی تسلیم کرتے ہیں، کہ یہ شناخت سادہ احساسی تجربے کی حدود کے اندر ہے۔ یہ عقلی شناخت نہیں، جیسی کہ ماہر طبیعیات کی ہوتی ہے، جو اس کو ایک خاص نام سے شناخت کرتا ہے۔ چوزے کی حالت میں ”یہ پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ ہے، جس میں غلی معنی شامل ہیں۔ ”یہ اضافات معلوم ہیں“ کی قسم کا تجربہ نہیں، جو نظام علم کے لئے اہمیت رکھتا ہے +

لیکن کم از کم اعلیٰ حیوانات میں ”پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ اس تمام موقع و محل کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جس میں کہ وہ اصلی تجربہ ہوا تھا۔ میرے کتوں کے لئے پہاڑ کا ایک خاص مقام پر از معنی تھا، جو خرگوش کے شکار کی یاد دلاتا تھا۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہاں اصلی موقع و محل کا احیا ہوا، لیکن اس جانور کو یہ احساس تھا، کہ یہ گزشتہ تجربہ ہے، یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس گزشتہ تجربے کے احساس میں نینین زبانی شامل نہیں، جس سے ہم نے حیوانات کو بے پیرہ سمجھا ہے؟ ہرگز نہیں۔ فرض کرو کہ میں سڑک پر جا رہا ہوں، اور ایک شخص کو دیکھتا ہوں۔ مجھے خیال آتا ہے، کہ میں نے اس کو نہیں دیکھا ہے۔ میں اس تمام موقع و محل کو اپنی چشم باطن کے سامنے لے آتا ہوں، کہ میں نے اس کو ریل میں دیکھا تھا۔ لیکن کب اور کہاں دیکھا یہ مجھے یاد نہیں آتا، اور اگر کوئی خاص غلامت پیش نظر نہیں، تو میں اس کو یاد کرنے کی کوشش بھی نہیں کرتا۔

زمان و مکان کی تعیین کا عمل ایک بالکل علیحدہ چیز ہے، جو کسی طرح بھی میرے گزشتہ تجربے کے موقعہ محل کے احیا میں شامل نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس قدر صحیح اور باقاعدہ تعیین زمانی کا حیوانات کے لئے کیا مصرت ہے کہ یہ تو محض زمانہ حال میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ یہ معلوم کرنے سے میرے کتوں کو کیا فائدہ ہوتا کہ انہوں نے خرگوشوں کا شکار کیا تھا؟ ان کی سادہ زندگی کی ضرورت کے لئے صرف اتنا ہی علم کافی تھا کہ انھوں نے تعاقب کیا تھا، اور یہ کہ تمام موقعہ محل پسندیدہ تھا۔

ان تمام باتوں سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ حیوانات کے حافظہ میں گزشتہ مواقع کا احیا شامل ہوتا ہے۔ اس احیا میں اثنا خست کی وہ ابتدائی صورت بھی شامل ہوتی ہے جس پر علم کی ترقی دلائل کرتی ہے، اور یہ ان کی احساسی زندگی کی عملی ضروریات کے لئے پُر از معنی ہوتا ہے۔ لیکن اس میں واقعات کی زمانی یا مکانی تعیین نہیں ہوتی، اور نہ کسی ایسے منطقی نظام میں واقعات کے مقام کی تخصیص ہوتی ہے جو انفرادی تجربہ سے بے نیاز اور آزاد ہے، اور جس کی صحت عام ہے +

بہتر اور مناسب یہی ہے کہ ان تمام مسائل کو فی الحال یہیں چھوڑ دیا جائے، اور پھر اور اک اضافات کی بحث کی روشنی میں ان پر دوبارہ غور کیا جائے۔ اس اثنا میں قارئین سے میری استدعا یہ ہے کہ وہ میری اس کوشش کو نفسیات حیوانی کے مظاہر کی بلابالغہ تشریح کی غیر جانبدارانہ خواہش پر محمول فرمائیں میں قانون ارتقا کا قائل ہوں اور اس لئے میرا عقیدہ ہے کہ تمام قوا و ذہنی میں ترقی طبعی اعمال سے ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے میرے تعصب یا جانبداری کا میلان یقیناً اس طرف نہ ہوگا کہ میں انسانی قوا و اور حیوانی قوا کے درمیان ایک خلیج پیدا کروں۔ میری غایت

وحیدہ یہ ہے کہ میں حیوانیاتی نفسیات کی محفل ترین تشریح تک،  
 سائنٹفک استقرا کے جائز عمل کے ذریعہ پہنچ جاؤں اور نفسیات  
 انسانی سے مقابلہ کر کے یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں کہ حیوانات  
 کے ادنیٰ قوا، ترقی کے طبعی عمل سے کس کس درجے کو حاصل کرتے ہوئے  
 انسان کے اعلیٰ قوا، کے مرتبہ کو پہنچتے ہیں +

---

# باہشتم

## ارتسامات کی تحلیل

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ارتسام وہ ہے جو درآیندہ اعصاب کے  
 پہنچ سے براہ راست شعور کے مرکز میں آتا ہے، اور یہ کہ خیال وہ ہے جو اس مرکز میں بالواسطہ  
 یعنی کسی ارتسام یا کسی اور خیال کی وساطت سے آتا ہے۔ ارتسام کی صورت  
 میں تمام متعلقہ مخی حالات اُن درآیندہ پیچیدگیاں کا نتیجہ ہوتے ہیں جو دماغ  
 کے باہر سے آتے ہیں۔ برخلاف اس کے خیال میں تمام متعلقہ مخی حالات  
 دماغ ہی میں سے پیدا ہوتے ہیں، اور گزشتہ دماغی حالتوں سے معین  
 ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ارتسامات کو نہایت سہولت کے ساتھ  
 احضار کی کہا جاتا ہے، اور ان کے مقابلے میں استحضار ہی احوال ہیں،  
 جن کو خیالات کہتے ہیں۔ لیکن احضار ہی ارتسامات یا استحضار ہی خیالات  
 میں سے کوئی بھی بذات خود احوال شعور نہیں بنتے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ  
 مرکزی اجزاء ہوتے ہیں، لیکن یہ تحت شعور ہی عناصر کے حاشیے سے محصور  
 ہوتے ہیں، اور حاشیہ کے یہ عناصر احوال شعور کے اصلی اجزاء ہی نہیں ہوتے

مثال - Presentative

مثال - Representative

بلکہ ان کی وجہ سے ارتسامات اور خیالات کی نوعیت متغیر اور ایک حد تک متعین بھی ہوتی ہے۔ ان عناصر کا کچھ حصہ احضاری ہوتا ہے اور کچھ استحضاری +

اب ہم کو زیادہ گہری توجہ کے ساتھ ان ارتسامات پر غور کرنا چاہئے جن کا استحضار خیالات کی صورت میں ہوتا ہے اور تحلیل کی مدد سے ان کی اصلیت اور ماہیت کے متعلق ممکن معلومات فراہم کرنی چاہئیں +

سب سے پہلے ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب بصارت کے راستے سے ہم کو کسی چیز مثلاً گلاب کے پھول کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے تو شعور کے سامنے احضار کس چیز کا ہوتا ہے۔ یہاں پر ضروری یہ ہے کہ ہم دو چیزوں میں فرق معلوم کریں۔ اول تو وہ جس کا شعور کے سامنے بلا واسطہ احضار ہوتا ہے اور دوسری وہ جس کا احضار کے فوراً بعد ہمارے شعور میں آتی ہے۔ ہم گلاب کے پھول کو واقعہ رنگین ایک خاص شکل کا اور ایک خاص مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ سب براہ راست ارتسام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی بو اس کا وزن ہاتھ میں اس کا احساس زبان پر اس کا ذائقہ اس کا نام یہ تمام یا ان میں سے بعض اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بہت کچھ اس پھول کو دیکھ کر ذہن میں فوراً آسکتا ہے۔ لیکن یہ سب استحضاری اور بلا واسطہ ارتسام پر اضافہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کا خیال تلازم کی وجہ سے آتا ہے اور یہ تجربہ کا نتیجہ ہیں۔ جو کچھ صرف کاغذ کے پھولوں سے واقف ہے وہ اس پھول کو دیکھتا ہے لیکن اس کے شعور میں بو کا استحضاری عنصر پیدا نہیں ہوتا کیونکہ یہ بو اس کے تجربے میں اس پھول کے ساتھ تلازم نہیں ہوتی۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احضاری ارتسام میں بحیثیت احضاری ارتسام کے ہوائے بو شکل اور مقام کے اور کچھ نہیں ہوتا لیکن کیا اس میں اس سے کم بھی نہیں ہو سکتا؟ کیا یہ تمام باتیں بلا شبہ احضاری ہیں؟ کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مکان میں اس کا مقام بلا واسطہ ارتسام پر مستند ہوتا ہے؟

بالغ العمر کا شعور تو اس آخری سوال کا جواب نفی میں دیکھا۔ ہم کو کسی چیز کا معین بصری ارتسام بغیر اس عنصر کے حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم بھول کو لازماً کسی نہ کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے اس بھول کو دیکھیں اور بعد میں اس کا مقام معلوم کریں۔ جب ہم اس کو دیکھتے ہیں تو باہر کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے تمام بصری ارتسامات کے ساتھ یہ خارجیت پائی جاتی ہے۔ جب ہم چیت لیٹا کر چرخ نیلی فام کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں اس وقت بھی ہم کو ارتسام میں حق کا ایک عنصر نظر آتا ہے +

اسمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجیت ہوتی ہے اگرچہ یہاں ان ارتسامات کے سبب کو اس قدر صحت کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا جس قدر صحت کے ساتھ بصارت میں کیا جاسکتا ہے۔ یہاں بھاری یہ قابلیت بصارت میں اس قابلیت کے مقابلے میں فروتر ہوتی ہے۔ جب ہم کوئی آواز سنتے ہیں تو مرنی یا شور کے احضار کے ساتھ خارجیت کا بھی احضار ہوتا ہے۔ اس کا خیال ارتسام سے نہیں آتا بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام کا حصہ ہے۔ برخلاف اس کے سمی ارتسامات اور حرارتی ارتسامات میں خارجیت کا یہ عنصر بہت مدہم اور ضعیف ہوتا ہے۔ یہاں یہ تلازم کی بار بار تکرار کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے نہ کہ بلا واسطہ احضار اور ارتسام کا ایک حصہ جیسی ارتسامات میں تو فوراً جگہ کے اس حصہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو متاثر ہو رہا ہے۔ ذوقی ارتسامات میں بھی یہ تعین مقام اسی قدر معلوم ہوتا ہے جس قدر کہ لمس میں +

مخصوص حواس کے تمام ارتسامات میں سے بصری ارتسامات واضح ترین ہوتے ہیں اور ارتسامات کے لئے کم از کم ان معلومات کے لحاظ سے جو یہ مہیا کرتے ہیں یہی غالب ترین ارتسامات ہیں۔ لمس بصارت کا مستقل مددگار رہے جو ہر وقت بصری ارتسامات کی جانچ کے لئے تیار رہتا ہے۔ سماعت میدان شعور میں وسعت پیدا کرتی ہے، اور

ہمارے لئے، تقریری اطلاع دہی کی وجہ سے، عالم گیر اثر آفرینی کا ذریعہ ہے۔  
 بواذائقہ اور حرارت اس لحاظ سے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ لہذا ہم بصری  
 ارتسام کی طرف عود کرتے ہیں، اور اس کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ  
 پھول کی شکل اور اس کا فاصلہ اس کے رنگ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے تاہم  
 معلوم ہوتا ہے کہ ہم مطالعہ باطن سے ان تمام مختلف عناصر میں تمیز نہ  
 کر سکتے ہیں، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ نفسیاتی ارتسام میں یہ عناصر  
 ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، لیکن تحلیل ان کو ان عناصر میں  
 تحلیل کرتی ہے جو عضویاتی حیثیت سے بالکل علیحدہ اور تمیز ہیں۔ اس  
 میں شک نہیں کہ اس تحقیق میں نفسیاتی عمارت کی باہت سے کماحقہ  
 واقفیت کے لئے لازمی ہے کہ ہم جسمانی اور عضویاتی بنیادوں کو کھود  
 کر دیکھیں، بلکہ ہم کو اس سے بھی گہرا جانا چاہئے، اور معلوم کرنا چاہئے،  
 کہ یہ بنیادیں جسم سے باہر کے طبعی حالات سے کس طرح متعین ہوتی ہیں +  
 میں نے ابھی کہا ہے کہ مطالعہ باطن سے پھول کا رنگ اس کی شکل  
 اور مقام سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان سب میں سے پھول کا رنگ  
 اور اس رنگ کا سایہ باہم بہت گہرے تعلقات رکھتے ہیں۔ ان دونوں  
 میں سے کوئی بھی فاصلہ اور مقام سے اتنے گہرے تعلقات نہیں رکھتا۔  
 برخلاف اس کے شکل بعض لحاظ سے ان دونوں (رنگ اور فاصلے)  
 کے بین بین واقع ہے۔ شکل کو اگر ہم یہ سمجھیں کہ یہ ایک سطح پر جو خط ابھارت  
 کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے، صرف دو ابعاد (طول و عرض) ہیں مگر  
 ہوتی ہے تو اس کو رنگ سے گہرا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس  
 میں ٹھوس پن، یعنی تمیز کے بعد (عمق) کو بھی شامل سمجھا جائے، تو اس  
 کو مقام سے گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ ٹھوس پن اور اس کے ساتھ فاصلے  
 اور مقام پر ہم عنقریب بحث کریں گے۔ لہذا اس درست ہم اس کو نظر انداز  
 کرتے ہیں اور پھول یا عالم خارجی کی کسی اور ایسی ہی مرئی چیز کے امتداد  
 رنگ کے سامنے، اور رنگ کی طرف توجہ مبذول کرتے ہیں۔ طبیعیات

ہم کو بتاتی ہے کہ کسی چیز کی مرئیّت روشنی کی شعاعوں کے سطحی انکسار پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ شعاعیں ایٹھریس سے ہوتی ہوئی آنکھ کے قریب تک پہنچتی ہیں۔ سورج کی روشنی کی ایک شعاع ایٹھریس کے عرضی اتہزازات پر مشتمل ہوتی ہے، جس کی سرعت غیر ممکن تصور ہے۔ ان اتہزازات میں سے صرف وہ آنکھ کے شبکیہ پر اثر کرتے ہیں جن کی شرح ۸۰۰ بلین اور ۴۰۰ بلین کے درمیان ہے۔ اتہزازات کا ایک سلسلہ ایسا ہے جس کی شرح ۴۰۰ بلین فی ثانیہ سے کم ہوتی ہے۔ ان کا احساس گرمی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اتہزازات کا ایک دوسرا سلسلہ ہے جس کی شرح ۸۰۰ بلین فی ثانیہ سے زیادہ ہے۔ اس کا علم ہم کو بعض مادوں کی سیادی اثرات سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں سلسلے شبکیہ پر اثر نہیں کرتے طیف کا کی مدد سے ان اتہزازات کو غیر منقطع سلسلے کی صورت میں مرتب کیا جاسکتا ہے جو شبکیہ پر اثر کرتے ہیں۔ یہ ترتیب ان کے تعدد کے مطابق ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک سرے پر تو وہ اتہزازات ہوتے ہیں جن کا تعدد ۴۰۰ بلین فی ثانیہ ہے اور دوسرے سرے پر وہ جن کا تعدد ۸۰۰ بلین فی ثانیہ ہے۔ ان دونوں کے درمیان مختلف تعدد کے اتہزازات ہوتے ہیں۔ جب روشنی کی ایک شعاع جس میں تعدد کے تمام مدارج ہوتے ہیں اگل نبشتہ جیسی کسی چیز پر پڑتی ہے تو اتہزازات میں سے کچھ توجذب ہو جاتے ہیں اور کچھ منعکس ہوتے ہیں۔ کم تعدد کی لہریں گل نبشتہ کی بیتوں میں جذب ہو جاتی ہیں اور زیادہ تعدد کی لہریں منعکس ہوتی ہیں۔ لہذا گل نبشتہ یا کسی اور خارجی شے سے جو کچھ

۱۔ - Cornea

۲۔ - Retina

۳۔ - Spectroscope

۴۔ - Frequency



آنکھ تک پہنچتا ہے وہ فی الواقع کم و بیش منتخب نمونہ ہوتا ہے ان امتزازات کا جو مرئیست کی حدود کے اندر واقع ہیں۔ یہ تمام بیان ان طبیعی تغیرات کا مختصر خاکہ ہے جو جسم سے باہر ہوتے ہیں۔ اسے پھر کے ان امتزازات کے جسم تک پہنچنے کے بعد جو کچھ جسم کے اندر ہوتا ہے اس کی عضو یا قی داستان کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں +

یہ امتزازات اخط مستقیم میں آنکھ تک پہنچنے کے بعد محدب شفاف قرینہ سے گزرتے ہیں۔ اس کے بعد تیلی کے راستے سے اندر کی طرف چلتے ہیں اور اس تیلی کے ارد گرد قرینہ کا پردہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ عدسہ اور رطوبت بلوریہ میں سے ہوتے ہوئے شبکیہ پر پڑتے ہیں۔ یہ تمام شفاف بناوٹیں محض امدادی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کی وجہ سے شبکیہ پر ان امتزازات کی صاف اور واضح تصویر پڑتی ہے اور یہی شبکیہ وہ بناوٹ ہے جو ان امتزازات کی اصلی وصول کرنے والی ہے۔ اس کو عصب بصری کے ذریعے سے دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اس شبکیہ کا مرکزی اور حساس ترین رقبہ بذات خود نہایت نازک اور باریک مخروطات سے مرکب ہوتا ہے۔ یہ مرکزی حصہ سب سے زیادہ ذکی محسوس ہوتا ہے اور اس کا پھیلاؤ بیلے ایچ قطر کے دائرہ کے اندر اندر ہوتا ہے۔ اس قدر رنگ رقبے میں مذکورہ بالا مخروطات کی تعداد تقریباً دو ہزار ہوتی ہے۔ اس رقبہ سے باہر جو رقبہ ہے اس میں مخروطات بھی ہوتے ہیں اور نازک استوائی بھی۔ ان نازک مخروطات

۱۔ Iris

۲۔ Lens

۳۔ Vitreous Humour

۴۔ Optic nerve

۵۔ Cones

۶۔ Rods

اور استوائوں میں سے ہر ایک فرداً فرداً عصب بھری کے ریشوں کے ذریعہ  
 دماغ کے ایک مخصوص رقبے سے ملتا ہے۔ پھر دماغ کے متوجہات کے لئے  
 ان میں سے ہر ایک حواس ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال رہے کہ حواس کی  
 اصطلاح کو ہم نفسیاتی معنوں میں استعمال نہیں کر رہے ہیں بلکہ اس کا استعمال  
 بعینہ ان معنوں میں ہو رہا ہے جن میں ایک نوٹ گراف اپنی پلیٹ کو حواس  
 کہتا ہے۔ اب چونکہ شبکیہ ایک مستطیل ہے جس پر موج کی متد تصویر پڑتی  
 ہے اس لئے یہی دو ابعاد میں اس امتداد کی عضویاتی بنائے جاتا ہے  
 جس کا ہم کو نفسیاتی علم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا صرف وہ حصہ ایتر کے درجے سے  
 متہج ہوتا ہے جن پر گل بنفشہ یا کسی اور خارجی چیز کی تصویر پڑتی ہے۔  
 یہاں تک تو معاملہ بالکل صاف ہے اور کوئی وقت پیش نہیں آتی۔  
 اگر عالم خارجی تمام تر باختلاف شدت خاکستری رنگ کا ہوتا تو ہم متد  
 سطح کے رنگ کی تشفی بخش توجہ شبکیہ کے مخروطات یا استوائوں کے متفاوت  
 پہج کی بنا پر کر سکتے تھے۔ لیکن انشا صرف خاکستری ہی نہیں ہوتیں بلکہ  
 ان کے اور رنگ بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ حوشل کا خیال تھا کہ وہ فی الحقیقت  
 میں کچھ بکری کرنے والے کم از کم ۳۰۰۰ مختلف رنگوں میں تیز کر سکتے تھے۔  
 اب اس میں غیب کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ شبکیہ کا ہر ایک مخروط  
 متہج ہونے کے بعد اس پہچان کو پیدا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے جس سے  
 رنگوں کے متعدد احساسات میں سے کوئی احساس حاصل ہوتا ہے۔ صورت  
 حال یہ نہیں کہ ایک خاص مخروط یا مجموعہ مخروطات ایک خاص موج سے  
 اثر پذیر ہوتا ہے اور دوسرا مخروط یا مجموعہ مخروطات دوسرے موج  
 سے۔ برخلاف اس کے اصلی نقشہ یہ ہے کہ کوئی مخروط کسی موج سے متاثر

۱۔ Herschel

۲۔ Vatican

۳۔ Impulse

ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ متوج مرئیت کے دائرہ کے اندر ہو۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ اثر ہر تعدد کے لئے ایک ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو عالم خابرجی خاکستری ہی نظر آتا۔ اس میں مختلف رنگوں کا وجود نہ ہوتا۔ پھر ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ اس میں ہزاروں ایسے مادے ہوتے ہیں جن کی احصائیت متفادات اور مختلف ہوتی ہے، اور ان مادوں میں سے ہر ایک خاص تعدد سے مشجع ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان مظاہر کی بہترین توجیہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہر ایک محروط میں اثر پذیری کے چند ابتدائی، ادلی طریقے ہوتے ہیں، اور ان ہی کے اجتماع سے تمام رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ہمارا تجربہ بتاتا ہے کہ اگر ہم طیف کے سرخ سرے سے ایک مخصوص تعدد کے موجات ہیں، پھر سبزی میں سے مخصوص تعدد لیں، اور اسی طرح غلاہٹا میں سے مخصوص تعدد کا انتخاب کریں، تو ان تینوں کو مناسب طور پر ملانے، اور ان کی اضافی شدتوں کو مختلف کرنے سے ہم تمام وہ رنگ پیدا کر سکتے ہیں جن سے ہم اپنے تجربے میں آشنا ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم چار ابتدائی رنگ، سرخ، سبز، زرد، نیلا لیں، تو خیال یہ ہے کہ اور بہتر رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم رنگوں کی رویت کے عضویاتی تظریوں کی بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتے، کہ کن جسمانی آلات کی ترقی (یا کس اور طریقہ) سے اثر پذیری کے یہ مختلف طریقے ممکن بنتے ہیں، شبکیہ کے محروط میں رد عمل کے صرف تین اساسی طریقے ہوتے ہیں، یا زائدہ سفیدی کا احساس عضویاتی کا حفظ سے مرکب ہے، یا مفردہ سیاہی رد عمل کے فقط ان کا دوسرا نام ہے، یا یہ ایک رد عمل کا ایک جداگانہ طریقہ ہے، یہ تمام وہ سوالات ہیں جن کا جواب عضویات دیگی یہاں ہمارے لئے صرف اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ یہ تمام سوالات تاحال زیر بحث ہیں اور ان کا ایک یقین جواب اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے +

نفسیات کے لئے بصارت کا آغاز بصری احساسات سے ہوتا ہے۔ ہمارے لئے سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ بصری احساس کیا ہے؟ بصری

احساس کی تعریف اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ ایک ناقابل تحلیل نفسیاتی عنصر ہے جو ایک درآئندہ نتیجہ یا ایسے تہجانات کے مجموعات سے بالراست پیدا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے۔ میں اس امر واقعی کی طرف خاص طور پر توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ احساس تحلیل کا نتیجہ ہے۔ پھر وہ معنی بھی قابل غور ہیں جو اس بیان سے مفہوم ہوتے ہیں۔ احوال شعور تجربے کے معطیات ہوتے ہیں۔ یہی نفسیاتی مطالعہ کا نقطہ آغاز ہیں۔ ان ہی کے متعلق ہم تمام ممکن معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اسی غرض سے ہم ان کی تحلیل کرتے ہیں۔ ہماری تحلیل کا پہلا نتیجہ تو یہ ہے کہ مرکزی ارتسام یا خیال تحت شعوری عناصر کے حاشیے سے متمیز ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد مرکزی ارتسام مثلاً کل نقشتہ کی تحلیل کرتے ہیں اور اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ یہ ارتسام ایک حد تک مرکب ہے اور رنگ شکل اور مقام کو نشان ہے۔ لہذا ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں اور رنگ کے عنصر کو اس کے لئے منتخب کرتے ہیں۔ یہاں نقشتی رنگ کا احساس ہوتا ہے اور یہ نفسیاتی نقطہ نظر سے ناقابل تحلیل معلوم ہوتا ہے۔ اس سمت میں یہ گویا ہماری نفسیاتی تحلیل کا آخری نقطہ ہے۔ لیکن اس کو عضویاتی حیثیت سے اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ثابت کر سکتے ہیں کہ نقشتی رنگ کا احساس عضویاتی تہجانات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ تحلیل کے مختلف مدارج یہ ہیں:- ۱۔ حالت شعور یہ تو نقطہ آغاز ہے۔ ارتسام احساس عضویاتی نتیجہ۔ ارتسام اور احساس تو نفسیاتی ہیں اور ہیج عضویاتی۔ لہذا احساس نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے +

لیکن اب فرض کر دو کہ بجائے اس کے کہ ہم احوال شعور کو نقطہ آغاز مانیں، ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان احوال شعور کی تشکیل کس طرح ہوئی تو ہم اپنی تحلیل کے نتائج کام میں لاتے ہیں اور ابتدائی احساسات ہمارا نقطہ آغاز بن جاتے ہیں۔ یہ طریقہ نفسیات میں اس قدر عام ہے کہ ہم اس میں اس امر واقعی کو نظر انداز کر جاتے ہیں

کہ احساسات فی الواقع احوال شعور کی تحلیل کا نتیجہ ہیں +

اب ہم پھر بصری احساسات کی طرف عود کرتے ہیں جن کو نفسیاتی تحلیل ارتسام کے ابتدائی اجزائاً بت کرتی ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ نفسیات کے لئے سیارہ ہی اور سفیدی ابتدائی احساسات ہیں لیکن خاکستری کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم خاکستری کو سفیدی اور سیارہ ہی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ یہی صورت تاریخی یا ارغوانی کی طرح کے رنگوں کی ہے۔ جب ہم کسی ایسی تاریخی چیز کو دیکھتے ہیں جس پر یکساں روشنی پڑ رہی ہو تو کیا ہم اس کے رنگ کو سرخی اور زردی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ کیا بحیثیت احساس کے اس کا اثر ناقابل تحلیل ہے؟ اگرچہ ہم کو بخوبی معلوم ہے کہ یہ مختلف اور متنوع عضو یا قیہیجات کے مجموعہ کا نتیجہ ہے؟ مختلف مشاہدہ کرنے والوں نے اس سوال کے مختلف جوابات دئے ہیں۔ میں بذات خود اس کی تحلیل سے قاصر ہوں۔ ارغوانی سطح کی طرف دیکھنے سے میں معلوم کر سکتا ہوں کہ اس میں نلاٹ اور سرخی کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ لیکن میں اس کی تحلیل نہیں کر سکتا، جس طرح مختلف باجوں کی آوازوں کی کر سکتا ہوں۔ لہذا خود میرے اور ان لوگوں کے لئے جن کا تجربہ میرے تجربے کے مشابہ ہے، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خاکستری تاریخی نگاہی اور ارغوانی وغیرہ ابتدائی احساسات ہیں جو عضو یا قیہیجات کے شعور کی دہلیز سے شیچے مجتمع ہونے کا نتیجہ ہیں۔ کیہیا کی اصطلاح میں یوں کہنا چاہئے کہ ہمارے لئے ان کا نقطہ افتراق زیر شعور ی عضو یا قیہی حصے میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس سے اس عقیدہ کا انکار لازم نہیں آتا کہ جن لوگوں کا تجربہ میرے تجربے سے مختلف ہے ان کے لئے قیہیجات کا یہ اجتماع دہلیز شعور سے اوپر ہوتا ہے اور یہ کہ یہ لوگ اس کی تحلیل اس حصہ میں کر سکتے ہیں جہاں میں اپنے تجربات کی خاص نوعیت کی وجہ سے داخل ہی نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں کے لئے تاریخی ایک احساس نہیں بلکہ سرخی اور زردی کے

احساسات کا مجموعہ ہے +

اب اس تمام مسئلے کے طبیعیاتی، عضویاتی اور نفسیاتی پہلوؤں کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ پہلے عالم خارجی کے طبیعی میدان میں ایہتھر کے ارتزازات کا ایک لمبا سلسلہ ہوتا ہے جو شبکیہ کو پہنچ کر سکتا ہے اور جس کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد شبکیہ کے عضویاتی میدان میں ایہتھر کے ان ارتزازات کے مجموعات چند مختلف و متقادست طریقوں سے رداعمال پیدا کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں شعور کے نفسیاتی میدان میں ہم میں سے بعضوں کے لئے یعنی جو تحلیل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے، مختلف احساسات کی ایک کثیر تعداد ہوتی ہے جو چند عضویاتی رداعمال کے متنوع مجموعات کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ بصری احساسات بصری ارتسامات کے محض عناصر ہیں۔ ان کے ساتھ اور عناصر بھی ہوتے ہیں مثلاً ان کی ٹھوس شکل اور ان کا مقام۔ ان کی طرف ہم عنقریب عود کریں گے +

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ بصری ارتسامات کی طرح سمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجییت پائی جاتی ہے۔ اگر اس سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ سمعی احساسات پرتزل ہوتے ہیں۔ علم طبیعیات بتاتا ہے کہ آوازیں کسی خارجی مرتعش جسم سے پیدا ہوتی ہیں اور کانوں تک ہوائی لہروں کی صورت میں پہنچتی ہیں۔ یہ ارتزازات طولی ہوتے ہیں، نہ کہ روشنی کے ارتزازات کی طرح عرضی۔ کان کے بیرونی سوراخ میں داخل ہو کر یہ ارتزازات طبعی جھلی پر پڑتے ہیں اور ان کی وجہ سے یہ جھلی مرتعش ہو جاتی ہے۔ کان کی ساخت اور اس کے دیگر امدادی حصوں کی بحث میں ہم اس وقت نہیں پڑ سکتے۔ صرف اس قدر بیان کرنا کافی ہے کہ یہ امدادی حصے اگرچہ عضوی ہیں، لیکن لمحاظ وظیفہ زیادہ میکالہ کی ہوتے ہیں انہیں حصوں

ذریعے سے یہ اهتزازات ایک رطوبت میں منتقل ہوتے ہیں، جو سماعت کے اصلی آلے میں بھری ہوتی ہے۔ یہ آلہ خود ایک رطوبت میں ڈوبا، اور کھڑی کے ایک بڑی کے خلا میں واقع ہوتا ہے۔ اس آلہ کے ایک حصہ میں جس کو قوتِ قہ کہتے ہیں، ایک پیچدار جھلی ہوتی ہے جس پر عرضاً ریشے ہوتے ہیں۔ یہ جھلی کچھ اس طرح لگی ہوتی ہے کہ عرضاً تو کھینچی رہتی ہے، لیکن طولاً یا پیچوں کی سمت میں ڈھیلی رہتی ہے۔ اس پیچدار جھلی کے ریشے بذات خود عصب سمعی ریشوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ان کا یہ تعلق ان بناؤں کے واسطے ہوتا ہے، جو ان کے حامل ہیں۔ اب اگر ان عرضی ریشوں میں سے کوئی ریشہ مرتعش کیا جاتا ہے، تو اس کے ارتعاش سے بعض خلا یا شہج ہوتے ہیں، جن کو اس سے بالواسطہ تعلق ہے، اور اس طرح امکان یہ ہے کہ ہر ایک عرضی ریشہ اپنے مخصوص شہج کو عصب سمعی کے متعلقہ ریشوں کے راستے دماغ کے ایک خاص حصہ میں پہنچا رہا ہو۔ جب ہم پیانو کے تاروں پر کچھ گاتے ہیں، تو اس کی وجہ سے جو لہریں پیدا ہوتی ہیں، وہ ان تمام تاروں پر دوڑ جاتی ہیں، اور ان میں ارتعاشات پیدا کرتی ہیں۔ لیکن مرتعش صرف وہ تار ہوتے ہیں، جن کی شریٹیاں ہمارے آواز کی شریٹوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ باقی اور ہمارے نسبتاً غیر متاثر رہتے ہیں۔ جب ہماری آواز ختم ہو جاتی ہے، اس وقت بھی ان تاروں کے ارتعاش سے پیدا ہونے والی آواز باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ان تاروں پر کسی قسم کا شور کیا جائے، مثلاً کتاب پر زور سے لکڑیاں مار دی جائیں، تو ان تاروں سے ایسی آواز نکلتی ہے، جیسے بہت سی ٹکیوں کے اڑنے سے نکلتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شور میں بہت سے اهتزازات

۱۔ Cochlea

۲۔ Auditory nerve

۳۔ Tone

بے ترتیبی اور بے اصولی کے ساتھ ملے ہوتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک تار بالکل سیکانی کی طور پر اس میں سے اپنی اپنی مخصوص سرتی منتخب کر لیتا ہے اور اس طرح بہت سے تار ایک ہی وقت میں مرتعش ہو جاتے ہیں۔ اب احتمال اس بات کا ہے کہ پیانو کے تاروں کی طرح ہمارے کان کی یہ پیچیدہ جھلی بھی انتخاب کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس عقیدے کی بعض باتوں کی اب تک توجیہ نہیں کی جاسکتی ہے۔ جب ایک نغمہ کان میں پہنچتا ہے تو رطوبت کے ارتزازات جھلی کے ساتھ ساتھ روانہ ہوتے ہیں۔ اس میں جھلی کا صرف وہ حصہ مرتعش ہوتا ہے جو ان ارتزازات کے مخصوص ہے۔ اس ارتعاش سے وہ متعلقہ خلا یا مہیج ہوتے ہیں جو عصب سمعی کے ریشوں سے ملے ہوئے ہیں۔ جب کان میں شور پہنچتا ہے تو اس جھلی کا بہت بڑا حصہ مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ عصب سمعی کے ریشوں کے اتے تہجان کا ایک بے ترتیب اور بے نظم مجموعہ اندر کی طرف روانہ ہوتا ہے +

جو ارتزازات کہ سمعی جھلی کو مرتعش کر سکتے ہیں، ان کی وسعت مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ ۳۰ ارتزازات فی ثانیہ تو پختی حد سے اور تقریباً ۲۰۰۰ فی ثانیہ اد پر کی حد۔ لیکن بعض کے لئے ۳۰۰۰ فی ثانیہ کی حد ہے۔ یہاں یہ بالکل صاف طور پر یاد رکھنا چاہئے کہ گو طبیعتی نقطہ نظر سے روشنی کے ہر دم بڑھنے والے تعدد کے ارتزازات کے سلسلے اور آواز کے اسی طرح بڑھنے والے تعدد کے ارتزازات کے سلسلے میں ایک مشابہت اور مماثلت ہے، ہم فوضاتی مثبتیت سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مری سلسلے کے روشنی کے ارتزازات میں سے کوئی ارتزاز شبکیہ کے ہر مخروط کو متہیج کر سکتا ہے۔ رنگوں کا اختلاف کسی نہ کسی طرح اسی مخروط ہی میں پیدا ہوتا ہے یا پھر بعض ایسی بناوٹوں میں جو دماغ کی طرف جانے والے راستے میں یا خود دماغ میں اس سے ملی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف آواز کے ارتزازات اپنے تعدد کے



مطابق مختلف سمی غلا یا پراثر کرتے ہیں۔ لہذا ابھری تہیجات سے ایک مرتب رنگ، مثلاً نارنجی، کا پیدا ہونا عضو یاتی کا خاصہ بالکل مختلف ہے۔ سمی تہیجات کے مل کر ایک دتر پیدا کرنے سے۔ نفسیاتی کا خاصہ سے تو میں نارنجی رنگ کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ میرے لئے تہیجات کا اجتماع زیر شعوری ہے۔ لیکن میں نہایت آسانی سے ایک دتر کی تحلیل کر کے اس کے اجزاء کو معلوم کر سکتا ہوں۔ یعنی یہ کہ موسیقی دتر کا نقطہ افراق شعوری حصے میں واقع ہے۔ لہذا مجھے لازماً یہ کہنا پڑتا ہے کہ تہیجات کا (عضو یاتی) اجتماع نارنجی رنگ پیدا کرتا ہے، لیکن دوسری طرف میں صرف یہ کہ سکتا ہوں کہ سمی احساسات کے (نفسیاتی) اجتماع سے موسیقی دتر حاصل ہوتا ہے۔ شور بہ سبب اپنی بد نظمی بے ترتیبی اور بے اصولی کے بہت تھوڑی حد تک، اور وہ بھی بہت تحلیل کیا جا سکتا ہے +

آلہ سماعت سے جسماً متعلق، بلکہ کہنا چاہئے، بلکہ آلہ سماعت ہی کا ایک حصہ، اور اس بناوٹ کا بلاشبہ اصلی جزو جو مدت تک کان کا کیسہ سمی، یا بھلی کی بھول بھلیاں، گھلاتی رہتی، ایک اور نوع احساسات کا آلہ ہے۔ میرا مطلب ان احساسات سے ہے جن کے ذریعہ ہم کو اپنے تمام جسم اور سر کی حرکات کی سمت اور مقدار کا علم ہوتا ہے۔ جو عضو یاتی تہیجات ان احساسات کو پیدا کرتے ہیں، ان کی اصلی اور صحیح ماہیت اب تک واضح نہیں ہوئی۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ یہ تہیجات ان رطوبتوں کی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں جو بھلی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیوں میں، اور ان کے ارد گرد، ہوتی ہے۔ لیکن یہ حرکات

۱۔ Chord

۲۔ Auditory Sac

۳۔ Membranous Labyrinth

۴۔ Semicircular Canals

کس طرح در آئیدہ معصبی ریشوں کے انتہائی آلات کو تسبیح کرتی ہیں اس کا مجموعہ اور یقینی علم نہیں۔ پھر فوراً یہ احساسات جو اس وقت اتنی آسانی سے شناخت کئے جاسکتے ہیں عام تجربہ میں اس قدر مدہم اور ضعیف ہوتے ہیں کہ حرکی احساسات (جن پر عنقریب بحث ہوگی) کی طرح ان کو بھی قدیم نفسیات میں کوئی یا بہت زیادہ اہمیت حاصل نہ تھی۔ ان کی موجودہ شناخت دراصل نفسیات اور عضویات کے اتحاد اور اختیاری تحقیق کے طریقہ کے اختصار کا نتیجہ ہے +

اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر کے جھولے میں بیٹھ جائے اور جھولے کو چکر دیا جائے تو اس شخص کو خود اپنے چکر کھانے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر یہ جھولا ایک ہی رفتار سے چکر کھاتا رہے تو یہ احساس ختم ہو جاتا ہے لیکن اس رفتار میں زیادتی ہوتے ہی یہ پھر عود کر آتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس کی رفتار بڑھ کر دی جائے تو اس شخص کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ الٹی سمت میں چکر کھاتا رہا ہے۔ اگر وہ موٹر کار میں اسی طرح آنکھیں بند کر کے بیٹھ جائے تو وہ شرح حرکت میں ہر تغیر کو معلوم کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ تھوڑی دیر تک ایک ہی شرح سے حرکت کرتی رہی اور پھر اس کی رفتار کم کر دی جائے تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موٹر کار الٹی سمت میں حرکت کر رہی ہے۔ یہی تمام وہ اختیاری شہادت ہے جس کی بناء پر ہمیں ان احساسات کے حقیقی وجود کو ماننا پڑتا ہے۔ میں ان کو احساسات اس وجہ سے کہتا ہوں کہ یہ نفسیاتی لحاظ سے ناقابل تحلیل ہیں +

بواؤ القہ یا لمس اور حرارت کے اذتسامات کی تحلیل کرنا یا شمی ذوقی اللمسی اور حرارتی احساسات پر غور کرنا ہمارے لئے غیر ضروری ہوگا۔

گزشتہ تحلیل اُن احساسات اور تہجیات کی نفسیاتی اور عضویاتی اہمیت کی توضیح کے لئے کافی ہے جو نام نہاد مخصوص حواس کے انتہائی آلات کی تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان تہجیات میں دو قسموں کے تفرقات ہوتے ہیں۔ ایک تفرق تو مشابہہ تہجیات

میں ان انتہائی آلات کے جائے وقوع کے مطابق ہوتا ہے، جو نتیجہ ہوتے ہیں، اور جو ایک مستطی میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً لمس میں۔ دوسرا تفرق ان غیر مشابہہجیات کا ہوتا ہے، جو ایک ہی انتہائی آکر عمل کرتے ہیں، مثلاً بصارت میں، اغلباً شامہ میں اور شاید ذائقہ میں۔ پھر یہ تفرقات باہم مختلط ہو سکتے ہیں، مثلاً بصارت میں، جہاں کثیر ترین مرئیت کے رقبہ کا ہر ایک محروم نہ صرف بلحاظ جائے وقوع متفرق ہوتا ہے، بلکہ روشنی کی لہر کے جس تعدد سے یہ نتیجہ ہوتا ہے، اس کے مطابق اس کا جواب بھی مختلف و متفاوت ہوتا ہے۔ تفرقات کا اسی طرح کا اجتماع و اختلاط سماعت میں بھی ہوتا ہے۔ یہاں جائے وقوع کا تفرق پیدا کر فرشتی جلی کے واسطے سے لہر کے ایک مخصوص تعدد کے صوتی ہیجانات سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم نے درآئندہ ہیجانات، جو بلحاظ ثابت عضویاتی ہوتے ہیں، اور ان احساسات میں بھی فرق معلوم کیا ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ یہ احساسات نہ کہ محض ہیجانات، ان ارتسامات کے عناصر ہوتے ہیں، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو اپنی گزشتہ معلومات کے مطابق یہ معلوم کرنا ہے کہ درآئندہ اعصاب کے راستے سے دماغ پر ہیجانات کی بارش ہوتی ہے۔ ان ہیجانات میں سے بعض تو صرف شعوری احساسی قیمت رکھتے ہیں۔ اور اکثر تحت شعوری ہوتے ہیں، اور ان سے بھی زیادہ تعداد ان کی ہوتی ہے، جو محض عضویاتی ہوتے ہیں، کہ وہ نفسی لہر میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس وقت کہ میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں، مرکزی بصری ارتسام کے علاوہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو تحت شعوری ہیں، اور شاید بہت سی ایسی ہیں، جو زیر شعور کی ہیں۔ پھر بصری میدان کے ان حوادث پر ایسی ہیجانات کی کثیر تعداد مسترد ہوتی ہے۔ میرے کپڑے نہایت نرمی سے میرے جسم کے ساتھ مل کر رہے ہیں، جس وضع سے میں کرسی پر بیٹھا ہوں، اس کی وجہ سے دباؤ پڑ رہا ہے۔ میری انگلیاں قلم تھامے ہوئے ہیں، وغیرہ۔ ان ہیجانات کے ساتھ

گرمی کے متعدد ہیجاناں کو بھی شامل کرنا چاہئے۔ پھر اسی پر بس نہیں۔ میرے کانوں میں مختلف آوازیں بھی آرہی ہیں، مثلاً گھڑی کی آواز، پرندوں کے چہچہانے کی آواز، خود میرے قلم کی آواز، وغیرہ۔ ان سب سے سمجھنی ہیجاناں پیدا ہوتے ہیں۔ ہیجاناں کی اس فہرست میں سے شمی ہیجاناں کو بھی خارج نہ کرنا چاہئے، کیونکہ میری ناک میں سگریٹ کی بو برابر آرہی ہے۔ یہ تمام ہیجاناں درآئیدہ اعصاب کے راستے سے آتے ہیں۔ ان سے مرکزی ارتسامات اور ان ارتسامات کے پیدا کردہ خیالات کا ایک یقین سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان ہی سے اس سلسلہ کا کم و بیش غیر یقین حاشیہ بنتا ہے، اور یہی اس عضو پانی لفظ زمین کا باعث ہوتے ہیں، جو گو زیر شعور ہی ہوتی ہے، لیکن نفسی لہر کی حدود سے ہمیشہ ملحق و ملصق رہتی ہے +

اس وقت تک میں نے درد کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا، اگرچہ یہ اکثر شعور کا ناگوار عنصر ہو کرتا ہے۔ لفظ 'درد' یہاں محدود معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ اس سے ہم لذت یا خطا کی ضد مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کو احساس کی ایک خاص قسم سمجھتے ہیں۔ اگر جسم کے کسی حصے سے کھال ہٹا کر اس حصے کو کسی طرح تیج کیا جائے، تو یہ تیج خواہ کسی قدر ہلکا کیوں نہ ہو، ہم کو لمس یا گرمی و سردی کے احساسات حاصل نہیں ہوتے، بلکہ ہم کو درد محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم جسم کے کسی حصے کی کھال کو زور سے دبائیں، مثلاً پٹکی لے کر، تو بھی درد کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم جلد کے کسی حصے کو حد سے زیادہ گرم یا سرد کر دیں، تب بھی درد پیدا ہوتا ہے۔ یہ ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے کہ اعصاب کے جن سردوں کو درد پہنچ کرتا ہے، وہ ان سردوں سے مختلف، اور زیادہ گرمے ہوتے ہیں، جن کو لمس یا حرارت سے تعلق ہے۔ جن اعصاب سے ان کو تعلق ہوتا ہے، ان کا راستہ بھی شخاع میں مختلف ہوتا ہے، اور یہ اعصاب ختم بھی دماغ کے مختلف مراکز میں ہوتے ہیں۔ بعض امراض میں، اور بعض دوائیوں کے زیر اثر اور دلس،

اور حرارت کے احساسات مختلف طریقوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ امر قابل غور ہے کہ محدود معنوں میں درد کے احساسات ہمیشہ تکلیف دہ یا ناگوار نہیں ہوا کرتے۔ چنانچہ بہت معقول درد مثلاً زخموں کی خارش، یا آگ تاپنے میں ہاتھوں کی تھماہٹ، کسی طرح کبھی ناگوار نہیں کہی جاسکتی +

درد کے احساسات جلد میں اتنی ترقی نہیں پاتے، جتنی کہ جلد نیچے پاتے ہیں۔ پھر یہ جلد کے قریب و جوار تک محدود کبھی نہیں ہوتے۔ ہڈیوں، پٹھوں، جوڑوں اور جسم کے اندر کے تمام آلات سے ہم کو درد کے احساسات حاصل ہو سکتے ہیں۔ جلد کے اندر سے جو یقیناً اقسامات ہم تک پہنچتے ہیں، وہ وہی ہوتے ہیں جن کی ابتدا درد کے احساسات میں ہوتی ہے۔ ایک تندرست شخص جس کا ہر عضو صحیح و سالم ہے، بھوک، پیاس، اور دیگر حوائج ضروریہ کے علاوہ جسم کے اندر کے اعمال کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ تمام اندرونی اعضا سے بھی مختلف حیوانات و ماں تک پہنچتے ہیں۔ ان حیوانات کے مجموعہ کو احساسیت عامہ کہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، یہ احساسیت عامہ وہ چیز ہے جو حیات ذہنی کے ان ذیلی اجزاء کی نفس میں بہت اہمیت رکھتی ہے جن کو کیف جذبہ اور مزاج کہتے ہیں، اور ان ہی اجزاء کو ہم نے شخصیت کی خصوصی بنا کہا تھا۔ لہذا بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ درد اس وقت محسوس ہوتا ہے جب احساسیت عامہ کے یہ احساسات بہت زیادہ شدید ہو جاتے ہیں۔ ابتدائی شدت یا درد کا آغاز ناخوشگوار نہیں ہوتا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ تکلیف دہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ حکیمان احساسیت عامہ کی غالباً بدلی ہوئی صورت ہے۔ اس کے ابتدائی مذاج

۱۔ General sensibility

۲۔ Mood

۳۔ Temperament

بھی ناگوار نہیں ہوتے، بلکہ ان سے لطف آتا ہے۔ بھوک کو معدے کی مخاطی جھلی سے خاص طور پر تعلق ہوتا ہے۔ تندرستی اور فاقہ زدگی کے حالات کے درمیان اس کے بھی بہت سے مدارج ہوتے ہیں۔ بعینہ یہی حال پیاس کا ہے جو کام دہن کی مخاطی جھلی میں پانی کی کمی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مکان بھوک اور پیاس اور ان کے ساتھ احشائے آنکھوں کا لون سرخ و غیرہ کا درد اور جلد میں یا اس کے نیچے کا درد یہ سب کم و بیش منتشر اور پراگندہ احضاری حالات ہیں جن کے مقامات یقین کے مختلف درجوں میں معلوم کئے جاسکتے ہیں +

ارتسامت، یا احوال شعور کی خوشگواریت یا ناخوشگواریت یعنی وہ جذبی رنگ آمیزی یا کیفیت جو ان کو خوشگوار یا ناگوار بناتی ہے، احساسات کی صفات سمجھی جانی چاہئیں، ذکر علیحدہ اور تمیز عننا صریح یہاں ان کی طرف ایک سرسری اشارہ ہی کافی ہوگا۔ مراکز تصرف پر ان کے مختلف اغراض پر بعد میں کہیں بحث ہوگی۔ بعض اوقات ایک خوشگوار کیفیت احساس یا ارتسام پر ایک خاص رنگ چڑھاتی ہے، بعض دفعہ یہ کیفیت ایک حالت شعور کے مرکزی اور ذیلی عناصر کے تعلقات سے پیدا ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں یہ متلازم خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہ خیالات لازماً استحضاری ہوتے ہیں۔ ایک خالص شیر شدہ رنگ موسیقی کی ایک حیرت انگیز گرمی خاص خاص بونیں یہ سب بذات خود خوشگوار ہوتے ہیں۔ ان بون کے علاوہ اور بونیں، کرخت آوازیں، شدید درد اور ناگوار یا تکلیف دہ ہوا کرتے ہیں۔ مصوری یا نقاشی کا ایک نادر نمونہ دیکھ کر جو خوشی ہم کو ہوتی ہے، وہ اس کے حصوں کے موزوں و مناسب تعلقات سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی شاندار جلوس کو دیکھ کر کسی پر کیف نغمہ کو سن کر

یا کسی نادل کا آخری اور فیصلہ کن حصہ پڑھ کر جو خاص حالت ہمارے ذہن کی ہوتی ہے اس میں کون کون سے مرکزی اور فیلی عناصر ہوتے ہیں؟ اس سوال کے جواب سے ہم کو کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر کے ترکیب کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہاں کہا جاسکتا ہے کہ یہ خاص حالت تو ان احوال شعور کا مجموعی نتیجہ ہے جو عرصہ دراز تک پے بہ پے پیدا ہوتے رہے تھے۔ لیکن اگر یہ سچ ہے کہ ہم موجودہ لمحہ شعور سے باہر ایک قدم نہیں نکال سکتے، تو یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی حالت ذہنی میں شعور کی لہر میں متعدد عناصر اگر جمع ہو جاتے ہیں جن کے سوزوں لزوم سے بھرپور اور کل خوشی پیدا ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض اتھضاری ہوتے ہیں، اور جو شگوار ی، ناگواری اکثر ان خیالات کے ساتھ متلازم ہوتی ہے جو کسی ارتسام کی وجہ سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں نہ کہ خود ان ارتسامات کے ساتھ طبل کی نغمہ سنجی بذات خود جو شگوار اور مسرت آفریں نہیں ہوتی۔ اس کی جو شگوار ی اور مسرت آفرینی تمام تر جو شگوار اور مسرت آفریں متلازمات کی وجہ سے ہوتی ہے۔ تبسم گل سے کسی کے دل کی مرجھائی ہوئی گلی تو کھل جاتی ہے اور کسی کو رونانا آتا ہے (مصرعہ) کہ اس طرح ہنسنے کی خوشی کسی کی۔ صبح کے وقت پھولوں کی بو آم کے موسم میں کوئل کی کوک، مچھن زار میں دو بکا فرغ غمیلیں، اور اس کی بصارت افزا بھری، یہ سب چیزیں جو شگوار ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے ہر ایک ایک خاص جذبی کیفیت سے متصف ہے۔ لیکن ان کی یہ کیفیت مرکب اور لزوم کے اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ان اثرات میں اتھضاری بھی ہوتے ہیں اور اتھضاری بھی۔ لیکن زیادہ تر اتھضاری ہوتے ہیں۔ یہی حال ناگواری یا تکلیف دہ احوال کا ہے۔ خون کی دردناک دہشت، کٹری، یا میلنڈک سے بعضوں کی کراہت، سانپ کا ناقابل بیان خوف، یہ سب ان متلازمات کی جذبی کیفیات کا نتیجہ ہیں جو اکثر مرکب ہوتے ہیں۔ اسی طرح کال صحت اور کل تندرستی کی فرحت، مانگی اور سوہضم کی وجہ سے طبیعت کی بستی، یا در اسی نوع کی ادراہیں احساسیت عامہ کے ذریعہ آنے والے

تہیجیات کثیرہ کے اثرات اور اس سے متعلق جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہیں +

اب احساسی عناصر کا صرف ایک مجموعہ اور قابل غور ہے۔ یہ مجموعہ حس عضلی<sup>۱</sup> کے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ نام موزوں نہیں۔ ان کو بجائے عضلی احساسات کے حرکی احساسات کہنا چاہئے، اور اس میں مقام کے احساسات کو بھی شامل سمجھنا چاہئے، جو گو یا حرکات کا درجہ قیام ہو۔ یہاں ہم کو اس عضو یا تئی مسئلہ پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں، کہ ان حرکی احساسات کا کتنا حصہ خود عضلات سے اندر کی طرف آنے والے تہیجیات کا نتیجہ ہوتا ہے، کتنا حصہ جلد یا دیگر ار دگر دے کے اجزاء کی حرکات اور دباؤ سے پیدا ہوتا ہے، اور کتنا حصہ مفاصل کی سطحات یا ان حصوں سے آنے والے تہیجیات سے حاصل ہوتا ہے، جو ایک دوسرے سے گڑ کھاتے ہیں، مثلاً آنکھ کی حرکت خانہ چشم میں۔ نفسیاتی مطالعہ باطن تہیجیات کی آخری صنف، یعنی حصوں کے باہم رگڑ کھانے کو اعلیٰ ترین رتبہ دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ باقی کے اسباب بالکل بے کار ہیں +

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حرکی احساسات نہایت وضاحت کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور یہ کہ ہمارے احضاریہ ارتقائات کے لئے یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کلی مہارت میں افعال کی ردک مقام اور ربط ضبط کے مقدمات (جن پر آئندہ کہیں بحث ہوگی) مہیا کرنے میں بھی ان کو دخل ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر لیں، اور ہاتھ کو زہوا میں حرکت دیں، تو ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ ہم اپنے اس عضو کی حرکات اور اس کے مقامات کو نہایت صحت کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر کے کان پر ایک دائرہ کھینچیں، یا آرمسٹہ آرمسٹہ اپنا نام لکھیں، تو اپنی ان دیکات کو محسوس کرنے کی



قابلیت پر ہم کو خود حیرت ہوگی۔ ان احساسات کی ایک خصوصیت یہ ہوگی کہ یہ ہمیشہ شعور کے ذیلی حصے میں دبکے رہتے ہیں۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے توجہ کو ایک غیر عادی سمت میں مجتمع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اس بات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ روزمرہ زندگی میں حرکت یا مقام ایک معلومہ غایت کو حاصل کرنے کا محض وسیلہ ہے اور بالعموم ہمارے پیش نظر غایت ہوتی ہے نہ کہ اس کے حصول کا وسیلہ۔ لہذا ہم اپنے حرکی احساسات کی وسعت اور حدود کو معلوم کرنے کے لئے کچھ وقت مطالعہ باطن میں صرف کر دیں گے، تو یہ محنت رائیگاں نہ جائیگی اور یہ وقت بے کار صرف نہ ہوگا۔ ہم تمام دن اپنی آنکھوں سے دیکھتے رہتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ہم آنکھ کی اس کے اپنے خانے میں حرکات کو شاذ ہی واضح طور پر محسوس کرتے ہیں۔ ہم دور بینی یا نزدیک بینی کے لئے اپنی آنکھوں کو دن میں کتنی مرتبہ مضبوط کرتے ہیں، لیکن ہماری توجہ کبھی ان حرکی احساسات کی طرف منعطف نہیں ہوتی، جو ان انضباطات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جب کبھی ہم اپنی توجہ کو مختلف اس طرف منعطف کرتے ہیں، تو ان کا وقوف بالکل واضح اور صاف ہو جاتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں کہ مخصوص حواس کے درمیانہ اعصاب اور اس کے علاوہ احساسیت عامہ کے اعصاب کے راستے سے دماغ پر تہیجاست کی متواتر بارش ہوتی رہتی ہے، ان میں سے بعض غالباً وہ جو غالب ہوتے ہیں، شعور کے مرکزی ارتسامات میں داخل ہوتے ہیں۔ باقی کے تہیجاست تحت شعوری عناصر کی صورت میں شعور کے حاشیے کو پر کرتے ہیں، ان کے علاوہ جو کچھ باقی بچتے ہیں، وہ زیر شعوری رہتے ہیں۔ یہ عضوی طور پر تو بہت اہم ہوتے ہیں، لیکن نفسیاتی لحاظ سے شعور کے حاشیہ سے باہر ہوتے ہیں۔ اسی طرح دماغ پر متعدد حرکی تہیجاست کی بھی بارش ہوتی رہتی ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ

باب میں معلوم کریں گے، ان میں سے بعض تو مرکزی ارٹسٹس میں داخل ہو کر ان کو متغیر کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر زائد سے زائد حاشیہ پر ہوتے ہیں، اور باقی (جو تعداد میں کافی زیادہ ہوتے ہیں اور اہمیت میں بھی کچھ کم نہیں ہوتے) زیر شعوری رہ جاتے ہیں۔ ان ہی سے حیات جہانی کی عضو یا قیامت و سلامتی میں مدد ملتی ہے +

---

## باب ہم ترکیب و لزوم

گزشتہ باب میں ہم نے ارتسام کی تحلیل کی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس تحلیل کے آخری نفسیاتی نتائج احسانات ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ ان احساسات میں مخصوص حواس کے احساسات اور احاسیت عامہ کے احساسات اور حرکی احساسات شامل ہیں اور یہ کہ ان میں سے کسی ایک یا بہر ایک کے ساتھ غفلت گوار یا گوار جذبہ کی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ اگر ان احساسات کی مزید عضو یاتی تحلیل کی جائے تو یہ تیجات میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نارنجی رنگ اسی قسم کے عضو یاتی تیجات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میں نے اکثر کہا ہے کہ عضو یاتی تیجانات کے اجتماع سے ایک احساس پیدا ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے جلوں کو میں نے محض طول بیانی اور لیاقت غائی سے بچنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ ورنہ ان جلوں پر تو بڑے بڑے سخت اعتراضات ہو سکتے ہیں عضو یاتی تیجانات تو کسی قسم کے کمزوری کی تغیر کی امواج ہوتے ہیں اور احساسات شعوریں کے عناصر ہیں جو بجا ظاہریت نفسی ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ طبعی اجتماع نفسی یا شعوری حالت پیدا نہیں کر سکتا، کیونکہ

طبعی حالات اور شعور میں نداشتراک ماہیت ہے نہ قابل فکر و تاہل تسلسل۔ مجھ کو اس تنقید سے پورا اتفاق ہے۔ کہنا دراصل یہ چاہئے کہ جو عضویاتی حالات احساسات کو مستلزم ہوتے ہیں وہ عضویاتی ہیجانات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور اس مجموعہ کے مستلزمات زیر شعور بھی ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ دہریشور سے اوپر نہیں آتے۔ لیکن اس قسم کے فقرے ذرا ثقیل ہوتے ہیں۔ لہذا اس تنقید کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے میں اس قسم کے کم صحیح جملوں ہی کو استعمال کر دینگا کہ یہ اگرچہ کم صحیح ہیں، لیکن مختصر اور زیادہ صاف ہیں۔

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ احاسی عناصر کس طرح ل کر اتسمات کی صورت اختیار کرتے ہیں، ان کے آپس میں لزوم کس طرح پیدا ہوتا ہے، اور تلازم کے ذریعے سے یہ کس طرح مشابہ احاسی عناصر کا احیا کرتے ہیں۔ یہ نہ بھولنا چاہئے کہ شعور کا حال احاسی تجربے میں بھی اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ اس باب میں صرف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ بعض اہم لزومات پر غور کر لیں، اور اس طریقے کو واضح کر دیں جس سے احساسات ابہم ملتے ہیں۔ جب ہم اینٹ جیسی کسی کعب چیز کو دیکھتے ہیں جو ہمارے سامنے میز پر تین یا چار فٹ کے فاصلے پر رکھی ہے، تو ہم کو ایک یقین ارقام حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھنے میں ہم دو آنکھیں استعمال کرتے ہیں۔ دونوں آنکھوں میں سے ہر ایک کے شکبے پر اینٹ کی تصویر ہوتی ہے۔ لیکن دونوں شکبیوں کے مجموعی ہیجانات ایک ارقام پیدا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ دونوں تصاویر ایک ہی سے نہیں ہوتیں، کیونکہ دونوں آنکھیں ذرا مختلف مقامات سے اس اینٹ کو دیکھتی ہیں۔ ایک معمولی تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اینٹ کا جو رخ بائیں آنکھ سامنے ہوتا ہے، وہ دائیں آنکھ کے سامنے نہیں ہوتا۔ پھر صرف یہی نہیں کہ دونوں آنکھوں کے مختلف مجموعی ہیجانات ایک ارقام کو پیدا کرتے ہیں، بلکہ ان ہی سے اس ارقام میں ٹھوس بن یا مکانی عمق کی صفت پیدا ہوتی ہے، یا یہ اس صفت کو پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس

کوٹھی ری اسکوپ کی مدد سے اختیار کیا جاسکتے ہیں۔ اس آلے میں دو سطح تصاویر بوقت واحد دیکھی جاتی ہیں، اس طرح کہ ایک تصویر دائیں آنکھ کے سامنے ہوتی ہے، اور دوسری بائیں کے سامنے۔ لیکن یہ تصاویر ذرا مختلف زاویہ نظر سے لی جاتی ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ تمام اشیاء ٹھوس، یعنی ذی البعاد غلاظہ مکان میں، نظر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت کامیاب بصری التباس ہوتا ہے۔ لیکن اگر ان تصاویر پر ایک لمحہ کے لئے بھی برقی روشنی ڈالی جائے، تب بھی ٹھوس پن کا التباس باقی رہتا ہے۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دو مختلف شبکیوں کی دو مختلف تصاویر سے جو بیجاناات پیدا ہوتے ہیں، ان کا اجتماع ارتسام میں ٹھوس پن یا گہرائی کے عنصر کا باعث ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ترکیب میں اجتماع عضویاتی بیجاناات کا ہوتا ہے یا نفسیاتی عناصر کا؟ بالفاظ دیگر ایک بصری ارتسام میں گہرائی کے عنصر کا نقطہ افتراق شعوری حصہ میں ہوتا ہے، یا زیر شعوری حصہ میں؟ اگر میں خود اپنی قوت مطالعہ باطن پر اعتماد کر سکتا ہوں، تو میرے لئے یہ نقطہ افتراق زیر شعور میں ہوتا ہے، نفسیاتی حیثیت سے میں کسی ارتسام کے ٹھوس پن کے عنصر کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ یہ مجھے بخوبی معلوم ہے کہ یہ ٹھوس پن شبکیں کی دو تصاویر کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ میرے لئے ایک احساس ہے، جو اگرچہ عضویاتی ترکیب کا حاصل ہے، تاہم میں اس کا نفسیاتی طور پر تجزیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اور لوگوں کا دعویٰ ہے کہ بصری ارتسامات کی دقیق و عمیق تحلیل سے دونوں شبکیوں کی تصاویر کو علیحدہ علیحدہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ان کے لئے نقطہ افتراق شعوری حصہ میں ہے۔ بہر صورت اہم اور قابل غور بات یہ ہے کہ یہ اجتماع، کہیں بھی، اور کسی طرح، ہوتا ہو، (عضویاتی نقطہ نظر سے یہ خواہ ادنیٰ مراکز ہی میں ہوتا ہو) ایک مرکب، اور اس لئے کم و بیش غیر واضح ارتسام پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سے بالکل صاف اور معین ارتسام حاصل ہوتا ہے جس میں خارجیت، فاصلہ اور

ٹھوس پن کی ایک نئی صفت شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم سے دریافت کیا جائے، کہ اس اجتماع کے نفسی آل میں یہ نئی صفت کیوں کر پیدا ہوتی ہے تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہم نہیں جانتے۔ اصلیت یہ ہے کہ ہم شعور کے انتہائی اور آخری ”یکوں“ کے متعلق تقریباً بالکل لاعلم ہیں، اگرچہ قریبی ”کیوں“ اور ”کس طرح“ کے متعلق ہم کو ذرا مراسا علم ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک خاص تعداد ارتعاش کی لہریں کیوں سرخی کا احساس پیدا کرتی ہیں اور ایک مختلف تعداد ارتعاش کی لہر میں سبزی کے احساس کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم کو خبر نہیں کہ جب شکبے بد سرخی کا احساس پیدا کرنے والی اور سبزی کا احساس پیدا کرنے والی لہریں بوقت واحد پڑتی ہیں، تو ایک نیا احساس زردی کا کیوں پیدا ہوتا ہے جو ان دونوں اجزاء سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کے لئے فاصلہ اور ٹھوس پن یعنی مکان کے بعد ثالث کا عنصر ایک آخری عنصر ہے۔ ہم عضویاتی نقطہ سے اس کی پیدائش کی توجیہ کی کوشش کر سکتے ہیں، لیکن ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس صورت کو کس طرح اختیار کرتا ہے +

لیکن ان اسباب کے علاوہ اور اسباب بھی ہیں جو بصری ارتسام میں فاصلہ کی صفت یا بصری مکان میں گہرائی کا عنصر پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اگر ہم اپنے سے دس انچ کے فاصلے پر ایک پینٹل رکھیں اور پھر اس پینٹل اور کسی اور دور کی چیز کو باری باری اپنی ساحت نظر کے مرکز میں لائیں تو ذرا ہی غور کرنے سے ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ بعض ایسے نفسی عناصر بھی موجود ہیں جن کو بصری احساسات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ہماری مراد ان احساسات سے ہے جو آنکھوں یا آنکھوں کے حصوں کی بعض حرکات کے ساتھ متعلق ہیں۔ عضویات نے ثابت کیا ہے کہ کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکز میں لانے کے لئے آنکھوں میں دو قسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ اول۔ وہ حرکات جن سے آنکھوں میں کم پیش انتخاب ہوتا ہے تاکہ اس چیز کی تصویر شبکیہ کے حتمی ترین

حصے پر پڑے۔ دوم آنکھوں میں توفیقی حرکات جن سے عذر کی کھلی سطح کا خم متغیر ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے تو ان دونوں میں امتیاز کرنا غالباً ناممکن ہے، اگرچہ عضویاتی لحاظ سے یہ بالکل میسر نہیں۔ اس کے علاوہ یہ حرکی احساسات شاذ ذہنی شعور کے مرکزیں آتے ہیں، سوائے ان حالتوں کے جہاں نفسیاتی تحلیل مقصود ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ذیلی ہوتے ہیں اور مرکزی شعور کی روشنی میں صرف سائنٹفک تحلیل کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے آتے ہیں۔ لیکن اگر میری مندرجہ بالا تقریر سے یہ واضح نہیں ہوا کہ ہمارے احوال شعور کی تعیین میں تحت شعوری حاشئے کے اثرات بہت اہم ہوتے ہیں اور یہ کہ ان اثرات کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں نے اپنا دورِ قارئین کا وقت ضائع کیا +

تقریر یہ کہ جب ہم کسی چیز کو ساحتِ نظر کے مرکزی حصہ میں دیکھتے ہیں تو بصری احساسات (یعنی ان احساسی معطیات جن کو شبکے، ہیا کرتے ہیں) کے علاوہ اور ان پر مشتمل حرکی احساسات یعنی وہ احساسی معطیات ہوتے ہیں جو آنکھوں کی یا ان کے محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ مؤخر الذکر احساسات دونوں آنکھوں کے مشترک عمل کے ساتھ مل کر بصارت کے ارتسامات میں بصری عمق پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں اور ان ہی سے اشیاء کے ٹھوس پن کو معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ جب ہم کسی چیز کی شکل و صورت کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم اپنی نگاہ کو اس کے مختلف حصوں پر دوڑاتے ہیں اور اس چیز کے فاصلے کے مطابق ہماری آنکھوں میں برابر توفیقی دلتاجا ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جب ہم حالتِ بیداری میں ادھر ادھر کبھی اس چیز کو دیکھتے ہیں اور کبھی اس چیز کو تو ہم بندرج آگے بڑھتے ہیں اس میں حرکی ہیجانات کا ایسا سلسلہ ہوتا ہے جو ہر دم متغیر انفعیاطات کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ حرکی سلسلہ کا یہ تسلسل بھی بصارت کے ذریعے سے تعیین مقام میں سرعت اور صحت پیدا کرنے میں کچھ کم مدد نہیں دیتا +

لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بصری ارتسامات میں عمق کا عنصر جو

دو شبیوں کے مجتہدہ بیجاناں کا نتیجہ ہوتا ہے، اتجاہ و انقباط کے حرکی احساسات کے ساتھ لازم و ملزوم ہوتا ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ امتداد میں متحرک ہونے کا عنصر بھی جو ہر ایک شے کے مجموعی بیجاناں سے حاصل ہوتا ہے، دوسری قسم کے حرکی بیجاناں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی غایت کے حصول کے لئے ہم معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب ہم اپنی سماعت نظر میں کسی متحرک چیز کو دیکھتے ہیں، تو کیا ہوتا ہے۔ فرض کر دے کہ ہم بیئرڈ کا کھیل دیکھ رہے ہیں۔ اس میں گیند میز پر حرکت کرتے ہیں، اور ہماری آنکھیں براہِ راست ان کا تعاقب کرتی ہیں۔ آنکھوں کے اس تعاقب میں ہم کو خود اپنے حرکی احساسات محسوس نہیں ہوتے، اور اگر ہوتے ہیں، تو مدہم اور دہندہ کی تحت شعوری حالت میں، ہماری تمام توجہ گیند پر بحیثیت اس کے ہوتی ہے، گویا ایک چیز ہے۔ گیند بصارت کے مرکز میں ہوتا ہے، اور جب یہ حرکت کرتا ہے، تو ماحول بتدریج بدلتا جاتا ہے۔ لیکن اکثر دو گیند ایک ہی وقت میں حرکت کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور اپنی آنکھوں سے اس کا تعاقب کرتے ہیں۔ لیکن ہم کو دوسرے گیند کی حرکت کا بھی بصارت کے حاشیہ میں تغیرات کی صورت میں علم ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ہم جب جا رہے ہیں، اس گیند کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف دیکھنا شروع کر دیتے ہیں، اور اس میں کبھی غلطی نہیں کرتے۔ اگر ہم چاہیں، تو یہ بھی کر سکتے ہیں، کہ جب سفید اور سرخ گیند حرکت میں ہوں، تو ہم ان کو چھوڑ کر اس فقط کی طرف توجہ کریں، جو ساکن ہے۔ جب حرکات تمام تر سماعت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہیں، تو ہماری آنکھیں ساکن ہوتی ہیں۔ اس حالت میں حرکی احساسات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ لیکن آنکھوں میں متحرک چیز کے تعاقب کرنے کا سیلان اس قدر توی ہوتا ہے، کہ ان کو کسی ایک متحرک گیند کے تعاقب کرنے سے باز رکھنے کے لئے بڑے ضبط کی ضرورت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ جہاں تک کہ بصارت کو تعلق ہے، مرکز اور حاشیہ کے تعلق کے متدرجی



تغیرات، یا خود حاشئے کے اندر اضافی تغیرات، یا دونوں قسموں کے تغیرات، کا دوسرا نام حرکات ہے۔ یہ تغیرات بالعموم ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتے ہیں، جو آنکھوں کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں +

اب ہم ایک ایسا منظر لیتے ہیں جس میں حرکات کا نام کبھی نہیں لکھیں۔ ختم ہو چکا ہے۔ کھلاڑی اپنے اپنے گھروں کو جا چکے ہیں، اور کمرے میں ماہر نفسیات تنہا کھڑا ہے۔ یہ سرخ گنبد پر اپنی نگاہ جماتا ہے، یعنی یہ گنبد تو مرکز میں آجاتا ہے، اور سفید گنبد، میز کھیلنے کی، بلکڑی وغیرہ، اس مرکز کا حاشیہ بنتے ہیں۔ اتفاقاً اس کی توجہ اس لکڑی طرف مبذول ہوتی ہے، اور معاً اس کی آنکھیں اس طرف بچھڑ جاتی ہیں۔ اب تمام منظر بدل جاتا ہے، اور نئے مرکز کے ساتھ نئے تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ منظر کے خارجی اجزاء عناصر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، لیکن شعور کے لئے اس تمام منظر کی ترتیب بالکل بدل گئی ہے۔ اب ایک نئے حاشیہ کا نیا مرکز ہے۔ اس حاشئے میں سامنے کی دیوار پر ایک تصویر لٹکی ہے۔ ماہر نفسیات کی توجہ اس طرف بھیج جاتی ہے۔ یہ تصویر مصوری کا ایک نادر نمونہ ہے، لیکن وہ ماہر نفسیات ایک ہی نگاہ میں اس تصویر کے حسن و قبح کو معلوم نہیں کر سکتا۔ لہذا مختلف تفصیل کو معلوم کرنے کے لئے وہ اپنی آنکھوں کو اس تصویر کے مختلف حصوں پر حرکت دیتا ہے۔ وہ اس کے ضروری حصوں کو یکے بعد دیگرے مرکز میں لاتا ہے، اور ہر مرتبہ اس کو ایک نفسیاتی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر مرتبہ نیا مرکز نئے حاشیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اب وہ اس تمام پوری تصویر کے مرکزی حصے کی طرف رجوع کرتا ہے، اور پھر پوری تصویر کی خوبی پر غور کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ایک مرکب ارتسام کا عام اثر معلوم کرتا ہے۔ ہر ایک بصری میدان میں ایک مرکزی ارتسام ہوتا ہے، اور باقی کا میدان اس کا حاشیہ بنتا ہے۔ اسی طرح ایک مرکب ارتسام میں بھی ایک مرکزی حصہ ہوتا ہے، اور

باقی کا ارتسام اس کا حاشیہ۔ کسی تصویر کو دیکھنے میں اگر کوئی حصہ ہم کو ایسا نظر آتا ہے جس پر ہم نے غور نہیں کیا، تو ہماری آنکھیں فوراً اس کی طرف پھر جاتی ہیں اور اس وقت کے لئے وہ حصہ مرکزی بن جاتا ہے۔ جب ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ہم نے اس کے متعلق اتنی واقفیت حاصل کر لی ہے جو پوری تصویر کو معلوم کرنے کے لئے کافی ہے، تو پھر ہم اصلی مرکزی حصے کی طرف عود کر آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک غیر متغیر نظر کی طرف دیکھنے میں بھی آنکھوں کی بہت سی حرکات ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو یہ کہنے کا پورا حق حاصل ہے کہ ایک بصری منظر میں مرکز اور حاشیہ کا تعلق (یعنی امتدادی عنصر) آنکھوں کی ان حرکات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا ہے جس کے ذریعہ حاشیہ کا مطلق بہ حصہ مرکزی میں آتا ہے۔ بصری میدان بالواسطہ بصری تجربہ ہی میں تمتد معلوم ہوتا ہے اور جب اور حرکی احساسات کے ساتھ توفیقی احساسات شامل کئے جاتے ہیں، تو اس میں گہرائی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر بصری میدان میں صرف مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے۔ ان دونوں کا تعلق ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہے جو آنکھوں میں حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں +

بصری ارتسامات اور ان سے متعلق حرکی احساسات دونوں احضاری ہوتے ہیں۔ ان کی پیدائش ان ہیجانات میں ہوتی ہے جو در آئندہ ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن بصری میدان میں الیاد تلافی کی صورت ایک حد تک تلیح اور تلازم سے پیدا ہوتی ہے۔ اضافی شدتیں اُجالے اندر ہیرے کی تقسیم سائے، دہند لاپن حاشیہ میں اشیا کی اضافی عدم وضاحت، ان سب سے فاصلہ کے عنصر کی طرف انشارہ ہوتا ہے۔ بصری ہیجانات کی حیثیت سے تو یہ بلاشبہ احضاری ہوتے ہیں، لیکن ان کی تمام تدریجیت ان کی اختصاری قابلیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مصور اپنی تصویر میں عمق یا فاصلے کے عنصر کو پیدا کرنے کے لئے انہیں پر تکیہ کرتا ہے۔ لیکن جب ہم تصویر کو دیکھتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فاصلہ ایک کا عنصر

جس کو اس خوبصورتی سے اس تصور میں دکھایا گیا ہے، تمام تر حضاری نہیں، بلکہ تلخیص ہے +

بصارت کی طرح لمس میں بھی لمسی تجربہ کا امتداد حرکی احساسات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ فرص کر ڈک ہم اندھیرے میں کسی چیز کو ٹٹول رہے ہیں، اور ہماری کلائی اس، یا کسی اور چیز کے ساتھ مس کرتی ہے۔ اس سے صرف لمس کا احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ احساس کلائی میں پیدا ہونے والا سمجھا جاتا ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم فوراً اپنے ہاتھ اور بازو کو اس طرح حرکت دیتے ہیں کہ ہماری انگلیاں اس چیز کو چھونے لگیں۔ یہاں لمس کے مقام کی تعیین اس طرح پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے۔ یا فرض کر دو کہ ہم کو گردن پر کوئی چیز کا مٹی معلوم ہوتی ہے۔ ہمارا ہاتھ فوراً اٹھتا ہے اور اس کاٹنے والی چیز کی نوعیت معلوم اور اس کو دفع کرنے کے لئے اس مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پھر اس مقام کی تعیین، جہاں وہ مہیج کام کر رہا ہے، ہاتھ کی حرکات سے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ لزوم بغیر بصارت کی مدد کے مکمل نہیں ہوتا۔ اگر ہم ایسی انگلیاں بند کر لیں، اور کوئی اور شخص ہماری ران یا ہانپی اور کندھے کے درمیان کسی مقام پر سوئی بیٹھوئے، اور ہم اس مخصوص مقام پر انگلی رکھنے کی کوشش کریں، تو ہم کو معلوم ہو گا، کہ ہماری انگلی ٹھیک اس مقام پر نہیں پڑتی۔ لیکن مشق سے بہت جلدی اور بہت بڑی حد تک ملزوم اور اس سے متعلق تعیین مقام کی صحت کی اصلاح ہو جاتی ہے +

پھر یہ لزوم صرف لمسی احساسات اور مناسب حرکی احساسات ہی میں نہیں ہوتا۔ اسی قسم کا گہرا اور قریبی لزوم لمسی اور بصری احساسات میں بھی ہوتا ہے۔ میرے سامنے میز پر ایک عجیب و غریب بھول رکھا جاتا ہے، تو میں اس کو دیکھتے ہی ہاتھ بٹھا کر اس کو اٹھا لیتا ہوں۔ لمسی اور بصری تجربات کا یہ تلامذہ کم بچپن ہی سے بہت کثیر اوتقوع اور مستقل ہوتا ہے۔

بچہ اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے اور ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس کی انگلیں کتنی مرتبہ اس کے متحرک ہاتھوں کا تعاقب کرتی ہیں۔ زندگی کے شروع کے مہینوں میں ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکات اور انگلیوں کی حرکات میں قریبی تعلقات قائم ہونے کے اکثر مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ ان اسی دنوں میں ہاتھوں انگلیوں اور انگلیوں کی حرکات اور بصری میدان کے تغیرات میں قریبی تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ جب بچہ گھٹنیوں چلنا شروع کرتا ہے تو اس کی وسیع حرکات اور بصری فاصلے میں لزوم کے مزید مواقع ہوتا ہوتے ہیں۔ لمبی تجربہ کے ساتھ فاصلے کے اور اک اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور اس طرح ان اکتسابات اور قدیم بصری تجربات میں نئے اور بہت کارآمد لزومات قائم ہوتے ہیں۔ اذیاد عمر کے ساتھ ساتھ بصری اور لمبی تجربے کا لزوم بھی مستقل اور ترقی پذیر ہو جاتا ہے +

اس لزوم کے قائم ہونے کا صحیح طریقہ بد قسمتی سے بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ زندگی کے شروع کے دو سالوں میں ہمارے نفسی تجربے کی تشکیل میں جو واقعات شامل ہوتے ہیں، ان کو ہم اس وقت مطلق یاد نہیں کر سکتے۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے کہ نفسی لزومات موروثی عضویاتی تطابق پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ ایک اہم بات ہے اور اس لئے تشریح طلب۔ نفسی لزومات کو موروثی عضویاتی تطابقات پر مبنی کہنے سے میری مراد یہ ہے کہ انفرادی ترقی میں موخر الذکر پہلے ہوتے ہیں۔ یعنی پہلے عضویاتی تطابقات ہوتے ہیں، اور زان بعد نفسی لزومات قائم ہوتے ہیں۔ ہمارا شعور ایک بے جان جسم پر قبضہ نہیں پاتا، اور نہ اس میں روح پھونک کر اس کو سرگرم عمل اور جاندار بناتا ہے۔ پھر ہمارا شعور دنیا و مافیہ اور جسم اور اس کے طریق کار، یا اس دنیا اور جسم کے باہمی تعلقات کے متعلق کوئی موروثی علم بھی اپنے ساتھ نہیں لاتا۔ یہ شبہ ہے کہ شعوری تجربہ موروثی ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ کچھ مدت تک تو شعور کی حیثیت محض تماشائی، بلکہ غالباً بیہوش اور پریشان تماشائی کی ہوتی ہے۔ یہ بچہ کے ان عضویاتی اور

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر منفک نہیں تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی اور غزل و نصب کی قابلیت تدریجاً پیدا ہوتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی نمود کارائین ہوتا ہے جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولد شعور تجربہ سے معلوم کرتا ہے +

بچہ کے شکم کے حاشے پر اگر کوئی قوی مہیج عمل کرتا ہے تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان عضلات میں فعلیت ہوتی ہے جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں کہ یہ مہیج مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات ان کا اتجاہ اور ان کی توفیق تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں اور یہ اعمال شاید ان زیر شعوری رہنمائی کا نتیجہ ہوتے ہیں جو درآئندہ اعصاب کے راستے سے ادنیٰ دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربہ کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ایک پگڈار چیز کا مہیج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے یعنی اس کا باعث اس شے کی طرف پھیلتا ہے اور جب اس کی تحصیل اس شے کے ساتھ ہوتی ہے تو پکڑنے کا اضطراب تو بلاشبہ پیدا ہوتا ہے یہ اضطرابات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعور ان کے ساتھ سمجھتا ہوتا ہے۔ اس طرح بصری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمبی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کیجیہ ان نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے، جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر متعلق نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی عزل و نصب کی قابلیت بتدریج پیدا ہوتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار نشین ہوتا ہے، جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولدہ شعور تجربے سے معلوم کرتا ہے۔

بچہ کے شکم کے حاشیہ پر اگر کوئی توی میچ عمل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اُن عضلات میں فعلیت ہوتی ہے، جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں، کہ یہ ہمیشہ مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات، ان کا استیاء اور ان کی توفیق، تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں، اور یہ اعمال شاید اُن زیر شعوری ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو درآئندہ اعصاب کے راستے سے ادنیٰ دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربے کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعبیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ایک جگہ ارجیز کا ہمیشہ ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے، اور جب اس کی پھیلی اس شے کے ساتھ مس کرتی ہے تو، پکڑنے کا اضطراب تو بلا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطرابات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعوران کے ساتھ بھی ہوتا ہے اس طرح بھری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمبی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ کچھ اُن نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

صورت میں منظم کرتا ہے، جو آلات حسن کے ادال عمر کے استعمال اور سوروشی اضطرابات اُسے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور یہ شعوران سب معطیات کو ایک مرکب و متنف و حدت میں جمع کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ اس میں شک نہیں ایک نفسی بجے کا فرضی پتلا کھڑا کرنا بہت ہی آسان کام ہے، لیکن اس پتلے کو فرضی ثابت کر بھی اتنا ہی آسان ہے۔ اس کا تو ہمیں تقریباً یقین ہوتا ہے، کہ متنوع اور مختلف معطیات کے اجتماع اور حواس کی شہادت کے لزوم سے کسی نہ کسی طرح یہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت ہے۔ کیا بعید ہے کہ یہ اس عالم گیر ترکیبی میلان کا موضوعی پہلو ہو جو فطرت کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں جلوہ افروز ہے۔ یہی ترکیبی میلان بارش کے قطرے میں بھی پایا جاتا ہے اور نظام شمسی کی تولد میں بھی۔ طاؤس کے نقش و نگار میں بھی اسی کی بجلی ہے اور گل کے رنگ

طہ جو محروم البصارت اشخاص گل جراحی سے بعبارت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں وہ نئے اکتساب کئے ہوئے معطیات کے لزوم کی شہادت مہیا کرتے ہیں۔ اس عمل جراحی سے قبل جس کائنات کی تعبیر و تادل تمام تر کس کی صورت میں ہوتی تھی اب اسی کی تعبیر از سر نو بعبارت کی صورت میں کرنی پڑتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایسے اشخاص اغیار کو آنکھوں کے متصل یا ان کے بہت قریب دیکھتے ہیں اور کٹھوس اجسام مثلاً کعب و درہ اغیار وسط نظر آتی ہیں یہاں تک کہ انسان کا چہرہ بھی چھپا ہی دکھائی دیتا ہے لیکن ان غیر معمولی اور غیر طبعی مثالوں پر بہت زیادہ اعتماد بھی نہ کرنا چاہئے اور نہ ان پر بہت زیادہ علم مبنی کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ہم التجاہ و توفیق کے آلات سے یہ امید نہیں رکھ سکتے کہ وہ شعور کو طبعی ہیئت مہیا کریں گے اور انکا لیکر وہ اس قدر مدت تک غیر متعل رہے ہیں عضوی جوابات کے سطلو بہ پیچات چونکہ اس تمام عرصہ میں رُ کے رہتے ہیں اس لئے عضویاتی آلہ کا کچھ مدت تک خراب رہنا کچھ بعید نہیں۔ اسی طرح اس آلہ سے جو معطیات حاصل ہیں، ان کا ان معطیات سے مختلف ہونا بھی قہر خیر نہیں جن کو ایک تندرست بچہ وصول کرتا ہے (مؤلف)

دلو میں بھی۔ اکثر مفکرین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ شعور کی ترکیب کس طرح بغیر ایسے مافوق فطرت ایفوق کے ہو سکتی ہے، جو اس ترکیب کو پیدا کرنے والا ہے۔ ان کے لئے ایفوق یا فردی شخصیت اس ترکیب کا حاصل نہیں بلکہ اس کا مافوق فطرت خالق ہے۔ لیکن بالعموم ہم ایک ملتف بارش کے قطرے کی تولید کو کسی مافوق فطرت ترکیب کے انفرادی عمل کا نتیجہ نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو اس میلان کا حاصل سمجھتے ہیں، جو غیر عضوی فطرت میں ساری ہے۔ بعینہ اسی طرح ہم انتہائی ترکیب کو جو شعور کا باعث ہے، اس میلان کا نتیجہ سمجھ سکتے ہیں، جو تمام نفسی وجود کی کائنات میں ساری ہے +

لیکن اس تمام گفتگو میں ہم ایک الہیاتی مسئلہ کے قریب ہوتے جا رہے ہیں، جس پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ یہاں صرف اتنا یاد رکھنا چاہئے، کہ سچے شعور نفسی معطیات کے وسیع و عریض لزوم کو شامل ہوتا ہے۔ جس چیز کو ہم امتداد اور "خارجیت" یا "باہرین" کہتے ہیں، اس میں بھی اسی قسم کا لزوم ہوتا ہے۔ ایک مستسطح پر ہیچا کی محض وصولی امتداد کے ادراک کو پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ ادنیٰ اور پیچیدہ سرایتوں کا فرق غالباً ایک مستسطح کے مختلف حصوں کے پیچ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ امتداد کا کوئی شعوری عنصر نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اس طرح کا لزوم نہیں ہوتا، جیسا کہ لمسی اور بصری امتداد میں ہوتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس قسم کا منظم لزوم شعور کی انتہائی ترکیب کے لئے ضروری نہیں سمجھا جاسکتا تاہم میں پھر کہوں گا، کہ لزوم کی اس ترقی دروز کا اصلی طریقہ اور اس کے مدارج اس وقت تک محض قیامی ہیں، اور غالباً قیامی ہی رہیں گے +

اب ہم ان تمام لزومات کو ایک بار بیان کریں گے جو ہمارے بصری تجربے کی ترکیب میں مدد کرتے ہیں، اور جن پر ہم نے اس وقت تک بحث کی ہے۔ سب سے پہلے دولون شبکیوں کی شہادت کا لزوم ہے۔ یہ لزوم غالباً زیر شعوری ہوتا ہے۔ دوسرا اسی وقت لزوم خود بصری احساسات کا توفیق کے حرکی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے۔ تیسرا لزوم شبکی



کے میدان کے تغیرات اور ان حرکی احساسات کے درمیان ہوتا ہے جو انھوں کی اپنے خاتمے میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ شکل کے احساسات اور حرکی احساسات کے لزوم کی وجہ سے جو تنظیم بصری میدان کی ہوتی ہے اسی کے ہم مرتبہ اور ہمزمان وہ تنظیم ہے جو لمسی احساسات اور ان حرکی احساسات کے لزوم کا نتیجہ ہوتی ہے جو ان لمسی تجربات کے تابع ہیں۔ ان دونوں میدانوں کی تنظیم کے تمام مدارج میں بعض مقاطع لزوم ہوتے ہیں جن کی مدد سے بصری میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربے لمسی میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربات کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ معمولی صحیح الذہن افراد کسی صورت میں کبھی بصری میدان اور لمسی میدان میں علیحدہ علیحدہ تجربات حاصل نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہوتی ہے کہ ان دونوں میدانوں کے درمیان مستمر لزوم ہوتے رہتے ہیں اور اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر تجربے کے مشترک اور عام میدان میں جاتے ہیں۔ لیکن جو کثیر المقدار لزوم ہمارے عام اور روزمرہ شعور کے تار و پود میں داخل ہوتے ہیں ان کی فہرست اسی پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ایک میدان سمی ہوتا ہے، ایک شے اور ایک حرارتی۔ ان کے علاوہ ایک میدان حرکی ہوتا ہے جس میں جو ارجح کسر، اور پورے جسم کی حرکات ملزم ہوتی ہیں۔ ان سب کی اگرچہ بالکل ناختمی اہمیت ہے تاہم یہ بھی کم و بیش قطعی طور پر بصارت اور لمس کے میدانوں کے ساتھ ملزم ہوتے ہیں اور اعلیٰ تجربے کے باقاعدہ ترکیب میں اضافہ کرتے ہیں۔ پھر یہ سب کے سب اسی ترکیبی فعلیت کی وجہ سے ایک موزوں کل میں شلک ہو جاتے ہیں جن کی عدم موجودگی میں خود احوال شعوری کا خاتمہ ہو جاتا ہے +

اور لزوم کا یہ ملطف کل جو ایک طبعی اور عنریذی ترکیبی فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے، احضاری اور اتحضاری دونوں عناصر کو شامل ہوتا ہے خود بصری اور تمام احضاری ہیجانات کی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے جس کے بعد ایک اور ترکیب ہوتی ہے جس میں الفا شدہ اتحضاری عناصر شامل ہوتے ہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اصلی احتضاری بیجانات، اور وہ احساسات جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، گویا مراکز ہیں جن کے ارد گرد احتضاری عناصر جمع ہو کر اور زیادہ ملتف ترکیبی آلات کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے کہ احوال شعور جیسے کہ وہ ہمارے علم میں آتے ہیں، بہت زیادہ ملتف ہوتے ہیں۔ ان میں مرکزی اور ذیلی اجزاء، اور احتضاری اور استحضاری عناصر ہوتے ہیں۔ ہم غلیل سے شعور کے کثیر الالوان، لیکن موزوں و متناسب، مشجر کے بعض دھاگول کو نکال سکتے ہیں، لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ مشجر خود بہت پیچیدہ ساخت کی حیرت انگیز ترکیبی وحدت ہے۔

---

# باب دوم

## حیوانات کا احساسی تجربہ

احساسی تجربہ جو احساسی مقدمات و معطیات کا نتیجہ ہوتا ہے، ہماری حیات نفسی کی بھی بنیاد ہے۔ گزشتہ ابواب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں مشکل ہی سے کوئی بات ایسی نکلی، جو اصولاً ان ریٹرو دار جانوروں، یا مخصوص اعلیٰ درجہ کے ریٹرو دار جانوروں پر قابل اطلاق نہ ہو، جن تک توجہ کو محدود رکھنا اس کتاب میں مناسب سمجھا گیا ہے۔ لیکن جب ہم ان حدود سے تجاوز کرتے ہیں، یعنی جب ہم کیڑوں کی نفسیات کی تشریح کی کوشش کرتے ہیں، تو بڑی بڑی مشکلات رونما ہوتی ہیں جن کی نوعیت کو واضح کرنے سے حیوانیاتی میدان تحقیق کی تحدید کی وجہ ظاہر ہو جائیگی۔

تمام گزشتہ تحقیق سے واضح ہوا ہو گا کہ ہمارے تجربے میں بصری ارتسامات ایک ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ ہمارے تمام علمی تجربے کی تاویل بصری الفاظ ہی میں ہوتی ہے۔ ریٹرو دار جانوروں کی آنکھوں کے شبکیے کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اس میں ایک چھوٹا سا مرکزی رقبہ کثیر ترین نزاکت کا ہے۔ اب جس چیز کی تصویر یا اس تصور کا کوئی حصہ، اس رقبہ میں واقع ہے، وہ ہمارے لئے مرکزی ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ دیگر ریٹرو دار جانوروں کے لئے

بھی سرکزی ہی ہوتا ہے۔ دیگر ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں میں بھی توفیق کا ایک آلہ ہوتا ہے، بعینہ جس طرح ہماری آنکھوں میں ہوتا ہے۔ بصر بعض ریڑھ دار جانور، لیکن صرف بعض، دیکھنے میں ہماری طرح دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال کرتے ہیں۔ جن ریڑھ دار جانوروں پر ہم بحث کر رہے ہیں ان سب میں طے بعض میں ایسے عضلات ہوتے ہیں، جن کی مدد سے آنکھ اپنے خانہ میں مختلف درجے کی نزاکت کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے۔ لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بصارت کے لزومات اور بصری میدان میں حرکات، اور ان حرکی احساسات کے لزومات، جو آنکھ کی اپنے خانہ میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں، دونوں کے متعلق جو کچھ ہم نے معلوم کیا ہے، وہ اور ریڑھ دار جانوروں کے لئے بھی ویسا ہی صحیح ہے، جیسا کہ انسانوں کے لئے ہے۔ لیکن جب ہم کیڑوں، مثلاً شہد کی مکھی، پر تحقیقات کرنا شروع کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں دو طرح کی آنکھیں ہوتی ہیں۔ اول چھوٹے اور سادہ Ocelli، اور دوم دو بڑی کثیر الوُصیہات آنکھیں۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی توفیق کا آلہ نہیں ہوتا، اور یہ دونوں اپنے خانوں میں حرکت کرتی ہیں۔ Ocelli کا کام غالباً صرف یہ ہے، کہ اس کیڑے کو روشنی کی چمک، مثلاً اپنے گھر کے کورنگ کی طرف لے جائیں۔ اس کے برخلاف کثیر الوُصیہات آنکھوں میں دیکھنے کا طریقہ اس طریقہ سے بالکل مختلف ہے، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بصری تجربہ میں حرکی احساسات، جو عمل بصارت کے لئے مخصوص ہیں، شریک نہیں ہوتے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ حرکی احساسات شکئے کے احساسات کے ساتھ متولف و متلازم ہو کر ہمارے بصری تجربے کی مخصوص صورت کو پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کیا اس سے یہ منطقی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ شہد کی مکھی کا بصری تجربہ ہمارے بصری تجربہ سے اس قدر مختلف ہوگا، کہ ہمارا معقول ترین

طریق تحقیق بھی ہماری حیالت اور ہماری لاعلمی کا نہایت دیانت دارانہ اعتراف  
 ہے کیڑوں کے شہی اور سعی آلات کے متعلق ہماری معلومات اس قدر غلیل ہیں کہ  
 ہم کو ان کے شہی و سعی تجربات کے متعلق بہت معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں  
 پھر ہم کو شہد کی کھی کے لمبی اور دیگر محاسنی احاسات کے متعلق کیا واقفیت ہو سکتی  
 ہے؟ اور اسی طرح اس نازک آلہ کے حرکی احاسات کس طرح ہمارے علم  
 میں آسکتے ہیں؟ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ محاسنی حواس کے معطیات  
 اور محاسنی حرکی احاسات کے ترکیبی لزوم ہمارے لئے کتاب مختوم ہو جاتے  
 ہیں۔ ہم میں جوارح کے حرکی احاسات زیادہ تر نتیجہ ہوتے ہیں سفاحل کی  
 اپنے خانوں میں حرکت کا۔ ایک حد تک احاسات جلد کی نرم اور نازک  
 کشیدگیوں سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شہد کی کھی میں جلد ایک خول نما زره  
 ہے، جو مفال پر غائب ہوتی ہے۔ اس میں جوارح کے عضلات نگلی کے  
 فٹکل کی زره کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے مفال بھی ہمارے مفال  
 سے بہت مختلف ہوا کرتے ہیں۔ ہم میں جھلی کی بھول بھلیاں اور نصف  
 دائری تالیاں ان احاسات کو پیدا کرتی ہیں، جو سہ، اور بالعموم تمام جسم  
 کی حرکات کی سمت اور مقدار کے تغیرات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ہم شہد کی کھیوں  
 میں اس قسم کا کوئی آلہ موجود نہیں پاتے۔ اب اگر شہد کی کھیوں کا لمبی میدان  
 ہمارے لمبی میدان سے تنھوڑا سا مختلف ہے، اور ان کے بصری میدان  
 اور ہمارے بصری میدان میں بعد الشریقین ہے، اور محاسنی میدان بالکل غائب ہے،  
 اور یہی میدان ان کے تجربہ کا شاید جزو غالب ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں  
 نکال سکتے، کہ اس کیڑے کے احاسی تجربے کی نوعیت ایک راہ ہے، جس کو  
 وہ اپنے آپ تک رکھتی ہے، خواہ وہ اتنی بڑی فلسفی ہی کیوں نہ ہو، کہ زعم  
 خود اس کو معلوم کر لے؟ اب اگر احاسی تجربہ ہی نفسی زندگی کی بنیاد ہے، اور  
 اسی پر اسے نفسی قواء کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، تو شہد کی کھی کے اعلیٰ قواء

کی اس عمارت کے متعلق ہمارے خیالات کس حد تک صحیح ہو سکتے ہیں، درنہائیکہ ہم اس کی بنیاد ہی کی طرف سے جاہل مطلق ہیں، اس لئے میں کہتا ہوں کہ ہم کو بے ریڑہ جانوروں کی عادات اور فعلیتوں کے خارجی مطالعہ میں سستی نہ کرنی چاہیے، اور نہ اس مطالعہ میں محنت میں کمی کرنا چاہیے، لیکن اس کے ساتھ یہ دعویٰ بھی نہ کرنا چاہیے کہ ہم کو ان کی نفسیات کے متعلق مبہم ترین تمہیات کے علاوہ کچھ اور معلوم ہے۔

اب ہم پھر ریڑہ دار جانوروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میرے نزدیک

ان، یا کم از کم ان میں سے جو اعلیٰ انتظام رکھتے ہیں، ان کے متعلق ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ ان کا احساسی تجربہ اور سمجھنا احساسی تجربہ بہ تصور الہایت ہے، یعنی یہ کہ ان کے اور ہمارے اعلیٰ قواء ایک ہی جیسے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اس احساسی تجربے کی تفصیل میں ہم دونوں میں اختلافات ہوتے ہیں، اور یہ اختلافات اہم بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس میں کون قبضہ کر سکتا ہے کہ کتنے اور مرن میں شمشعی میدان ہمارے شمشعی میدان کے مقابلے میں بہت زیادہ اعلیٰ نہایت رکھتا ہے۔ میں نے ابھی حال ہی میں ایک کتے پر یہ دکھانے کے لئے

تجربے کئے ہیں کہ وہ اپنی قوت شامہ سے عملاً کس طرح استفادہ کرتا ہے۔ ایک پہاڑی کے دھلوان پر مختلف جھاڑیوں اور درختوں کے جھنڈ میں اوپر کی چٹانوں کے چوٹے کے پتھر اگر کافی مقدار میں جمع ہو گئے ہیں۔ ان ہی پتھروں میں میں پتھر پھینکتا تھا، اور اس کتے کو اس کی تلاش کے لئے روانہ کرتا تھا جس مقام پر میرا پھینکا ہوا پتھر گرتا تھا وہ کچھ اس طرح واقع ہوا تھا کہ وہ کتا اس پتھر کو گرتے ہوئے نہ دیکھ سکتا تھا۔ اب احتیاط میں یہ کرتا تھا کہ پتھر کو پھینکنے سے قبل اس پر کوئی نشان

بنا دیتا تھا۔ پہلے تو وہ کتا نہایت غور سے اس کی سمت کو دیکھتا تھا، اور پھر اس کے پیچھے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد وہ صرف قوت شامہ پر اعتماد کرتا تھا، اگرچہ میرا خیال ہے کہ پتھر کے گرنے کی آواز سے بھی وہ فاصلہ کا اندازہ کرتا ہے۔

اب وہ ہر طرف چکر لگانا شروع کرتا ہے، اور زمین کو برابر سونگھتا جاتا ہے، لیکن اس کی تمام کوششیں باقاعدہ ہیں، کیونکہ وہ اکثر ایک ہی قطعہ زمین کو دوبارہ بارہ

قطع کرتا ہے جب اس نشان زدہ پتھر کو صرف میرے ہاتھ لگتے تھے تو اس کی  
 لو اس وقت آتی تھی، جب وہ اس سے تقریباً ایک فٹ کے فاصلے پر ہوتا ہے۔  
 لیکن جب وہ ایک دفعہ اس کو اپنے منہ میں پکڑ لیتا ہے، اور میں اس کو دوبارہ  
 پھینکتا ہوں، تو وہ اس کو طلدی ہی پالیتا ہے، اور تقریباً چار فٹ کے فاصلے پر اس  
 کی بوسونگھ لیتا ہے۔ اسی قدر فاصلے سے وہ اس کی سمت کو بھی معلوم کر لیتا ہے،  
 کیونکہ وہ پھرتی سے اس کی طرف رخ کر کے اس پر جھپٹتا ہے۔ ایک دفعہ تو  
 میں نے اس کو ایک نشان زدہ پتھر کے پیچھے بار بار دوڑایا، اور وہ ہمیشہ اس کو  
 اٹھا کر لایا۔ اس طرح دن دھاڑے بس سنٹ میں تیرہ دفعہ اس پتھر کو لے آیا،  
 چاندنی رات میں اسی عرصہ میں گیارہ دفعہ۔ چاندنی رات میں پہاڑی کا وہ دھلوں  
 اندھیرے میں ہوتا تھا۔ وہ کتا قوت شامہ پر اس قدر تکیہ کرتا تھا، کہ میں یہ نہ  
 کر سکا کہ وہ اس پتھر کو محض دیکھ کر اٹھا لائے۔ چنانچہ جب میں اپنی چھتری سے  
 کسی پتھر کو اڑھکا تا، اور وہ اس کو گرتے ہوئے دیکھ کر لیتا، تو وہ تمام زمین کو  
 سونگھتا پھرتا، اور پتھر کی تلاش میں کامیاب نہ ہوتا۔ لیکن اگر میں اپنی چھتری سے  
 کسی پتھر کو اس طرح اڑھکا تا، کہ وہ اس کا تعاقب کر سکے تب وہ اس کو دیکھ کر اٹھا  
 لاتا، اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اکثر حیوانات میں شنی الاصل احساسی طبیعت  
 احساسی تجربہ کی تنظیم میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ انسان میں نہیں  
 رکھتے۔

بعض حیوانات، مثلاً خرگوش، کی آنکھیں اس طرح واقع ہوتی ہیں، کہ  
 وہ دونوں ہی گری پیچھ کو دیکھ نہیں سکتیں۔ اس قسم کے حیوانات ایک آنکھ  
 کے احساس تہین نسبت، یعنی زرد نقطہ، پر جو تصویر قائم ہوتی ہے، اس سے  
 سر کو ہی ارتعاش کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری آنکھ کے  
 اسی شعبہ پر جو تصویر پڑتی ہے، وہ اس کے شعور کے حاشیہ میں ہوتی ہے۔  
 ظاہر ہے کہ فاصلے کے اور اک میں دونوں آنکھوں کا استعمال ان حیوانات

میں غائب ہوتا ہے۔ اور اس لئے وہ فاصلے کو شیکے کے حیوانات اور ایک ہی آنکھ کی توفیقی حرکی حیوانات کے لزوم سے معلوم کرتے ہیں۔ یقیناً اسی طرح وہ شخص بصری فاصلے کا ادراک کرتا ہے، جس کی ایک آنکھ ضائع ہو چکی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انسانی حسامت، ان کے نقشے کی وضاحت، اور اسی قسم کے اور استحضاری اجزاء اس کی مدد کرتے ہیں۔ حیوانات میں اس سے استفادہ کی قابلیت نہیں ہوتی۔ یہ بھی یقینی ہے کہ فاصلے کے ادراک کے لئے دونوں آنکھوں کا استعمال لازمی نہیں ہوتا، کیونکہ مرغی کا چوزہ ایک چھوٹی سی چیز پر بھی نہایت صحت کے ساتھ ٹھونک مارتا ہے، حالانکہ وہ اپنی دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ استعمال سفید بہتر ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک گرگٹ کو اپنی نگلی پر بٹھا کر کسی کھمی کے اتنے قریب لے جائیں کہ وہ اپنی لمبی اور لچک دار زبان سے اس کا شکار کر سکے، تو وہ کھمی حملہ نہیں کرتی، تاوقتیکہ اس کی دونوں آنکھیں اس کھمی پر مجتمع نہیں ہو جائیں۔ اب اس کی زبان پھرتی سے نکلتی ہے، اور اس کھمی کو لپیتی ہوئی منہ میں دسٹل ہو جاتی ہے۔ اس تمام عمل میں احساسی معطیات کا لزوم، اور عضلی قفل کے لئے حرکی حیوانات کا تقاضا، حیرت انگیز ہوتا ہے۔

حیوانات کی چہرے بھی عجیب اور حیرت انگیز چیز ہے۔ کبوتر بازوں کے کبوتر جب صبح کے وقت اڑنے میں، تو عجیب تماشہ ہوتا ہے۔ فضا میں ان کا قلا بازیاں کھانا، بدھم سمت کو بدلنا، کبھی تیزی کے ساتھ اپنے مکان کے گرد چکر کاٹنا، اور کبھی دور نکل جانا، مالک کی سیٹی کی آواز سن کر فوراً پلٹنا یہ تمام تماشے اس قدر تعجب خیز ہوتے ہیں، کہ آدمی گھنٹوں بیٹھا دیکھا کرے جب میں کیپ ٹاؤن میں تھا، تو میں نے ایک بحری پرندہ کو دیکھا، کہ وہ دوسرے بحری پرندے کا تعاقب کر رہا تھا، جس کے منہ میں مچھلی تھی۔ جب یہ دوسرا پرندہ بالکل زچ ہو گیا، تو اس نے مچھلی کو چھوڑ دیا۔ اب تعاقب کرنے والے پرندے نے اپنے پر سپیسٹ کر اپنے آپ کو نیچے گرایا اور ابھی وہ مچھلی فضا ہی میں تھی، کہ وہی کو جالیا، اور منہ میں دبا کر تیزی سے اڑنا ہوا غائب ہو گیا۔ ایک امریکی سٹیج



منسرجے لنگا ستر نے اُمر بلکن نیچر لیسٹ کے مارچ ۱۸۸۷ء کے پرچہ میں  
یہ سین بیان کیا ہے :-

”ایک اسی خود باز نے ایک مچھلی پر چھٹپا مارا اور اس کو پنجوں میں پکڑ کر وہاں  
بلند ہو گیا، اور اپنے گھر کی راہ لی۔ راستہ میں اس کو ایک اور پرندہ ملا۔ یہ ایک  
سیاہ جانور تھا، جس میں پرندوں کے سوا اور کچھ دکھائی نہ دیتا تھا۔ یہ اوپر سے  
نیچے کی طرف گرا اور اس باز کا مقابلہ کرنے لگا۔ اس باز نے اس مچھلی کو چھوڑ دیا اور  
خوف زدہ ہو کر ایک ایسی چیخ ماری، جس کو سن کر پرندہ پر حرم آتا تھا۔ اس باز کو  
چوٹ نہ لگی تھی، لہذا وہ پھرتی سے اڑتا ہوا سائل کی طرف روانہ ہو گیا۔ اس غاصب  
پرندے نے اس مچھلی کو سمندر تک پہنچنے سے قبل ہی فضا میں جالیا۔ اس کے  
بعد اس نے نہایت نفاس کے ساتھ ایک لہری اور پروں کو اکثر اپنے شکار  
سیت فضا میں نصف میل بلند ہو گیا۔ یہاں پہنچ کر اس نے سر کو موڑ کر اس  
مچھلی میں سے ایک لقمہ لیا، اور اس کو پنجوں سے چھوڑ دیا۔ جب یہ لقمہ حلق سے  
اڑ گیا، تو اس نے اپنے پروں کو سمیٹ کر اپنے آپ کو اس مچھلی کے پیچھے گرایا؛  
اور پھر اس کو فضا ہی میں پکڑ لیا، اور اونچا اڑنے لگا۔ اس کے بعد اس نے اسی  
عمل کو دہرایا، اور یہاں تک کہ پوری مچھلی اس کے پیٹ میں پہنچ گئی۔“

اڑنے میں پرندوں کی ہر حرکت ہماری حرکات کا ایک عمدہ  
نمونہ ہوتی ہے۔ موسم گرما میں شام کے وقت کبھی ابابیلوں کو اڑتے ہوئے  
دیکھو۔ سینکڑوں کیڑے جو ہم کو نظر نہیں آتے، حالت پرہیز ہی میں ان کا لقمہ جیتے جاتے  
ہیں، اور خوبی یہ ہے کہ ان کو پکڑنے کے لئے یہ انہی پرواز کو مست نہیں کرتیں۔  
چڑیا خانوں میں اسی قسم کے نظارے اکثر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ابھی تھوڑے  
دن ہوتے ہیں کہ میں نے ایک عجیب نظارہ دیکھا۔ ایک شخص اپنے کتے کو  
ساتھ لئے جا رہا تھا۔ جب میدان میں پہنچا، تو اس نے جیب سے ایک گیند

نکال کر پوری طاقت سے زمین پر پھینکی اور کتے کو اس کا تعاقب کرنے کا اشارہ کیا۔ ابھی وہ گیند پوری طرح رواں ہی تھی، کہ اس کتے نے اس کو جالیا، اور منہ میں پکڑ لیا۔ مجھے اس تماشے میں زیادہ لطف اس وجہ سے آیا کہ میں خود ایک کتے کو یہی کرتب سکھارہا تھا، اور سلوم تھا، کہ یہ ہمارت ایک یا دو دن میں پیدا نہیں ہو جاتی۔ اب جنگلی جانوروں کی طبعی ہمارت ہو، یا پالتو جانوروں کی وہ ہمارت، جو انسانی رہنمائی کا نتیجہ، اور انسانی خدمت کے لئے بھرتی ہے، دونوں صورتوں میں اگر ہم کو تعجب نہیں ہوتا، تو ہم شوق کی نگاہ ضرور ڈالتے ہیں۔ اور چونکہ یہ ہمارت بلاشبہ احساسی تجربہ پر مبنی ہے، لہذا اس کے نفسیاتی پہلوؤں پر غور کرنا بہتر ہوگا۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے، کہ جیسا کہ اگلے دو بابوں میں بالوضاحت بیان کیا جائیگا، اگرچہ ہمارت ایک عضوی آلہ کی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، جو مورئی ہوتا ہے، اور اگرچہ تمام اہم فعلیتوں کا صدور ایک عقلی خود کار آلہ کی بناء پر مبنی ہوتا ہے، تاہم اس کی تکمیل فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے، کہ یہ فردی اکتساب ایک خود کار مشین کی سہولت عمل کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ اس سے مختلف اور اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ ایک نئی مشین کچھ دیر چل لینے کے بعد بہتر چلتی ہے، لیکن ایک حیوانی ہمارت کی تکمیل میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہوتا ہے جس شخص کو میرے اس بیان میں شبہ ہو، اور جو حیوانی فعلیت کو کال اور مکمل طور پر خود کار مشین سمجھنے کی طرف مائل ہو، اس کو یاد ہے کہ وہ ایک کتے کو متحرک گیند کو پکڑنا سکھائے۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اس معلوم ہو جائیگا کہ مشق و تمرین سے ہمارت کی فردی اکتساب میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ ایک خود کار آلہ کی سہولت عمل میں اضافہ ہو جائے، بلکہ اس حرکی آلہ کے مضبوطی کی ایک نازک طاقت بھی شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک کال و مکمل طور پر خود کار مشین کہتے ہیں، تو ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ خود کار مشین ایک ایسی چیز ہے، جو تجربے سے

فائدہ اٹھاتی ہے۔ یہاں یہ پوری طرح ذہین نشیں کر لینا چاہئے، کہ خود کار مشین اور خود کار دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں استعمال ہو رہے ہیں خود کار مشین کی تعریف اس طرح کی جائیگی، کہ یہ از خود حرکت کرنے والی مشین ہے، اور خود کار وہ چیز ہے، جس میں خود اپنے آپ کو حرکت دینے کی طاقت ہو۔ اب اگر ہم خود تحریکی پر زور دیں تو اس لفظ کے ایک مخصوص معنی ہو جاتے ہیں۔ ان معنوں میں اپنے آپ اور حیوانات کو ذی شعور خود کار مشینیں ماننے کے لئے تیار ہوں، لیکن اگر مشین پر زور دیں تو خود کار کے تضمن میں "مشین کا مایکھاں" عمل شامل ہو جاتا ہے۔ ان معنوں میں اپنے آپ اور حیوانات کو خود کار مشینیں نہیں کہتا۔ ان دونوں مختلف معنوں میں سے کسی ایک کا فیصلہ کرنا میرا کام نہیں۔ لیکن میں اس کتاب میں خود کار مشین، اور خود کار دونوں کے معنوں میں مشین کا مایکھاں عمل شامل سمجھونگا۔ چنانچہ اگلے باب میں میں ایک نوزائیدہ مرغی کے چوزے کو ایک نمٹھی سی، خود کار مشین کہوں گا۔ اس سے میری مراد یہ ہوگی، کہ یہ ایک عضوی آلہ کی وجہ سے بعض حیوانات کا اسی طرح جواب دیتا ہے، جیسے کہ ایک صحیح الصناعت اور دقیق الاختراع مشین دیتی ہے "خود کاریت" کو میں اختیار کی ضد کے طور پر استعمال کروں گا۔ ہو سکتا ہے، کہ شعور ایک قسم کی فعل کے ساتھ موجود ہو، لیکن اختیاری فعل میں یہ برہنہائی کرتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ایک جہارنی فعل کی تکمیل شعور کی رہنمائی میں، اور اس کے حکم کے مطابق ہوتی ہے۔

تکمیل ہمارے لئے دو شرائط ضروری ہیں: (۱) احساسی معطیات کا نازک لزوم اور (۲) حرکی ہیمنات، یا عقلی انضاط، کا تطابق۔ اس تطابق کی نزاکت احساسی معطیات کے لزوم کی اسی طرح کی نزاکت پر موقوف ہونی ہے۔ اس قسم کے تطابق کی مثالیں ہم کو فنون انسانی، مثلاً نقاشی، سنگ تراشی،

تار نوازی وغیرہ میں ملتی ہیں۔ پھر یہ تطابقات صرف انگلیوں کے نازک عضلات ہی میں نہیں ہوتے، بلکہ ان عضلات میں بھی ہوتے ہیں، جن کو ہم دھڑکے بڑے بڑے اور موٹے موٹے عضلات کہتے ہیں۔ کرکٹ کھیلنے والے بالیکل چلاوے اور درکش کرنے والے مچھلی کے شکاری، تیر انداز اور بندوق کے دھنی، ان سب کی حرکات میں کثیر التعداد اور مختلف المقام عضلات کے تطابق کے درجہ صحت کی مثالیں ملتی ہیں۔ ہم مثال کے طور پر بندوقچی کو لیتے ہیں۔ اگر بدن ایک ہزار گز کے فاصلے پر ہو تو بندوق کی مہری کے نیچے سے بھی کم گئے انحراف سے گولی بدن سے چھ ایچ ہٹ کر پڑتی ہے۔ فرض کرو کہ بندوقچی زمین پر اونڈھا پڑا ہے، کہنی زمین پر رکھی ہے اور بندوق کو بیچ میں سے پھرنے لیتا ہے۔ اگر بندوق کی مہری نیچے والیں یا بائیں طرف کو مڑتی ہے، تو ہاتھ میں اس سے آدھا، یعنی  $\frac{1}{2}$  ایچ کا انحراف ہوتا ہے۔ لیکن ہاتھ بازو کے محور کے گرد حرکت کرتا ہے، اور یہ ایک بیہیم کے خاتمہ پر ہوتا ہے۔ اور یہ بیہیم اگلے بازو یعنی کہنی سے کلائی تک کے حصے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اب یہ حرکت زیادہ تر ان عضلات کی وجہ سے ہوتی ہے جو کندھے کے گرد گرد واقع ہیں۔ ان عضلات کی نسبت خفیف حرکت سے ہاتھ اور کلائی کی نسبت بڑی حرکت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا یہ کہنا سببالغیر ہو گا کہ ایک ماہر نشان باز اپنے عضلات کو اگر  $\frac{1}{2}$  ایچ لہیں تو  $\frac{1}{2}$  ایچ تک تو ضرور مضبوط کر سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اس قدر نازک حرکی تطابق پیدا کر سکتا ہے۔ یہ حال تو ان عضلات کا ہے، جن میں عام خیال کے مطابق اس قدر نازک تطابق پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ پھر تطابق کی صرف صحت ہی تعجب خیز نہیں۔ اس سے بھی زیادہ تعجب خیز وہ سرعت ہے جس سے یہ بعض حالتوں میں پیدا کیا جاتا ہے۔ ایک تلوار سے کی مثال لو، کہ وہ اپنے حریف کے مقابلے میں کھڑا ہے حریف اس پر تار توڑ وار کرتا ہے، اور یہ ہر مرتبہ اس کا دوا خالی دیتا ہے، لیکن اس میں اس کی کامیابی

صرف اس بات پر موقوف ہوتی ہے، کہ وہ اپنے حریف کے وار کے انداز کو دیکھ کر اپنے آپ کو فوراً اس کے روکنے، یا جواب دینے کے لئے تیار کرے۔ اور تیاری بازو وغیرہ کے عضلات کے تطابق و انضباط کا دوسرا نام ہے یعنی یہی حال کرکٹ کھیلنے والے کا ہے۔ یہ کھڑا کھیل رہا ہے۔ گیند کرنے والا گیند کرتا ہے، اور یہ اس گیند کے انداز کے مطابق اپنے آپ کو تیار کرتا ہے۔ اس تیاری کے لئے اس کو وقت کتنا ملتا ہے، ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم، یعنی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلنے اور، اس گیند کے اس کے بسٹ تک پہنچنے کے درمیان کا وقفہ۔ اس وقفہ میں وہ اپنے عضلات وغیرہ میں تطابق و انضباط کر لیتا ہے۔ حیوانات میں بعضہ حال اس کے کا ہے، جو ایک گیند کو بحالت حرکت چاہتا ہے۔

تلواریں کرکٹ کھیلنے والے کی حالت سے کل مہارت کی ایک خصوصیت اور واضح ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ گزشتہ تجربے کی وجہ سے اس فعل کے ابتدائی مراحل اتفاقی بن جاتے ہیں، جس کے اثرات کا مقابلہ مہارت سے کرتا ہے، اور حیوانی فعل جزو قبل از وقت صادر ہو جاتا ہے۔ جو نہی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلتی ہے، کھیلنے والا اس کو ایک خاص طریقے سے مارنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ لیکن اب بھی، وہ چونکا رہتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے، کہ گیند اس تک نہنچتے نہنچتے کوئی اور صورت اختیار کر لے، اور اس طرح اس کو فوراً ایک نیا اور مخصوص تطابق پیدا کرنا ضروری ہو جائے۔ اسی طرح ایک تلوار یا اپنے حریف کی پہلی حرکت ہی سے تار جاتا ہے، کہ اس کے بعد کسی قسم کی حرکت ہونے والی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص نے تلوار چلانے کا نیا طریقہ ایسا جو کیا، وہ بہت ہی خطرناک حریف ہوتا ہے، کیونکہ اس کی کسی حرکت سے بعد کی حرکت کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس کے وار کا جواب دینے کے لئے پہلے سے تیاری نہیں ہو سکتی۔ بعضہ ہی صورت حیوانات میں ہوتی ہے۔ جب دو کتے، یا دو مرغے لڑتے ہیں، تب بھی بعضہ ہی نقشہ نظر آتا ہے۔

اب میرے نزدیک تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کی رہنمائی میں ہمارے  
 کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی تطابق کے نقد نتائج  
 شعور میں نہیں آجائے۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ حرکی ہیجانات (جو اکثر  
 کثیر التعداد ہوتے ہیں) کا تطابق اس قدر نازک ہوتا ہے، یہ تعجب خیز معلوم  
 ہوتا ہے، کہ شعور کو صرف نقد نتائج کی اطلاع ہوتی ہے، نہ کہ تفصیل کی،  
 تفصیل کی اگر اطلاع ہوتی ہے، تو بہت شاذ و نادر کی مثال ہو، اور  
 اس سے دریافت کرو، کہ نشانہ کرتے وقت وہ کن عضلات کو منضبط کرتا ہے۔  
 مجھے کہ تو شبہ ہی ہے، کہ کوئی نشانہ باز، خاص طور پر تجربہ، یا مشاہدہ کے بغیر اس  
 سوال کا صحیح جواب دے گا۔ اس کو خود حلوم نہیں، کہ یہ عضلاتی انقباض کلائی میں ہوتا ہے، اگلے  
 بازو میں، یا پچھلے بازو میں، یا کندھے میں، حالانکہ وہ اس عضلاتی انقباض کے نقد  
 نتائج کو شعور یا ماتحت شعور استعمال کرتا ہے۔ اغلب یہ ہے، کہ اس کو کبھی خیال  
 نہ آئے گا، کہ یہ انقباض کندھے کے عضلات میں ہوتا ہے، اگر وہ غفلت مند ہے، اور  
 صرف وہی کچھ بیان کرتا ہے، جس کا اس کو تجربہ ہوا ہے، تو وہ یقیناً یہ جواب  
 دے گا کہ ”مجھے کوہندوق کی سمت پر بعض اثرات کا علم ہوتا ہے۔ اس تمام عمل کی  
 تفصیل میرے علم میں نہیں آتی، لیکن اگرچہ علمی تجربہ میں ہم کو اپنی تفصیل  
 کا علم نہیں ہوتا، تاہم یہی تفصیل نقد مجموعی نتائج کے عام انقباض میں صحت پیدا کرتی ہیں یہ کام  
 نفسیات کا ہے کہ اس ظاہری استبعاد کی تشریح و توجیہ کرے۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ یہ ایک بڑی رحمت ہے، کہ  
 اس کو تمام تفصیل سے واسطہ نہیں پڑتا، جب کوئی شخص سیدھا کھڑا ہوتا ہے  
 تو اس کو اس حالت میں قائم رکھنے کے لئے کس قدر عضلات کام کرتے ہیں؟  
 مجھے اعتراف ہے، کہ میں اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اس کے  
 ساتھ ہی مجھے اس میں بھی شبہ ہے، کہ روئے زمین کا کوئی امر عضویات  
 ان عضلات میں سے سوا ہم عضلات کی فعالیت کی اضافی شدت کا صحیح صحیح اندازہ پیش  
 کر سکیگا۔ پھر جب کوئی شخص سیدھا کھڑا رہنے کی بجائے چلتا ہے، اور دوڑتا  
 ہے، یا کرکٹ کھیلنے میں بہت مارتا ہے، تو بعضی فعلیوں کا جو سلسلہ اس میں

مثال ہوتا ہے، اس کی متدرج شدتوں کی تحلیل ہماری قدرت سے باہر ہے۔ لیکن اس کے باوجود چلنے پناہ دوڑنے سے زیادہ آسان اور کون سا عمل ہو سکتا ہے؟ یہ ایک بہت بڑی نعمت ہے، کہ تمام باریک اور نازک تفصیل عضویاتی لطافتی کے سپرد ہوتی ہیں، اور شعور کو صرف نقد نتائج، یا مجموعات تطابقات سے بحیثیت مجموعی، معاملہ پڑتا ہے، اور یہ کہ بہت سے عضویاتی ہیجانات مل کر ایک واحد حرکی احساس بناتے ہیں۔

اس میں شعور جس طریقہ کا استعمال کرتا ہے، وہ طریقہ سعی و خطا ہے۔ نشانہ باز ہی کی حالت پر دوبارہ غور کرو۔ اس کی غایت یہ ہے، کہ ایسا حرکی انضباط دریافت کرے، جو اس کے بصری میدان میں بعض مخصوص اثرات کا باعث ہو، اس طرح کہ اس کی بندوبست کی تہری اور ہدف ایک خط مستقیم میں ہو جائے۔ جب وہ آزمائش، اور کامیاب انضباط کے انتخاب سے مطلوبہ نتیجہ حاصل کر لیتا ہے، تو پھر اس کو اس کی مشق کرنی پڑتی ہے، تاکہ یہ صحت سے گرنے والے حرکی انضباط کے نقد نتائج کا محسوس ہونا، اور صحت کے ساتھ محسوس ہونا، مندرجہ ذیل تجربہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ ایک ہدف کے سامنے پیتول لے کر کھڑے ہو جاؤ۔ ہدف کو سجوبی و کھوٹا تجویز بند کر دو، پیتول اٹھاؤ، اور گولی چلا دو۔ تم کو اپنی شست کی اضافی صحت پر غور و تعجب ہو گا۔ لیکن ابھی گولی نشانے پر نہیں لگی، بلکہ بائیں طرف ذرا اوپر کو لگی ہے۔ ان ہی حالات میں دوبارہ گولی چلاؤ۔ تم کو معلوم ہو گا، کہ تم نے اپنی غلطی کو صحیح کر لیا ہے۔ یہ صحیح اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی انضباطات کے نقد نتائج نہایت صحت کے ساتھ شعور میں موجود نہ رہے ہوں۔

یہ امر واقعی شاید ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہو، کہ ہم ان حرکی انضباطات کو کبھی بیان کرنے، یا ان کی توجیہ کرنے، کی کوشش نہیں کرتے، سوائے اس کے کہ نفسیاتی یا عضویاتی مباحث کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ زبان کے استعمال کی وجہ سے ہم بیان و توجیہ کی ایسی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں، کہ اس خیال کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، کہ

جس چیز کا ہم ان طریقوں سے اظہار نہیں کرتے، وہ ہمارے شعور میں ہی نہیں آتی۔ اب مہارت کی خصوصیات امتیازی میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ بیان نہیں کر سکتے، کہ یہ حرکی انضباطات کس طرح پیدا کئے جانے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے، کہ مہارت پیدا کرنے کے لئے پانچ منٹ کی جلی مثال سے جوابات حاصل ہوتی ہے وہ پانچ گھنٹوں کی تقریر سے پیدا نہیں ہوتی۔ کسی مہارتی حرکت کو صادر کرنے کے طریقہ کو بیان کرنا اتنا مفید نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کو کر کے دکھانا۔ پھر جہاں ہم اس طریقہ کو بیان کرتے بھی ہیں، وہاں ہم فی الواقع حرکی انضباطات کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ ان کے اثرات و نتائج کو بیان کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہم ایک بچے کو بلیڈ ڈکھیلنا سکھار رہے ہیں۔ یہاں ہم کچھ باتیں تو بیان کرتے ہیں، اور کچھ خود کر کے دکھاتے ہیں۔ لیکن جو کچھ ہم بیان کرتے ہیں وہ حرکی انضباطات ہیں، بلکہ اس کے اثرات ہوتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں، کہ مہارتی گیند کو فوراً زور سے اس مقام پر ایسا مار دو کہ یہ سب سے گیند پر کے سفید نشان پر جا کر لگے، وہ کوشش کرتا ہے، اور ناکام رہتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ یہ ناکامی اس بات کا نتیجہ ہے، کہ تم نے اپنی گیند کو بہت زور سے مارا، اور یہ گیند سہ رخ گیند کے بیچ میں جا کر لگی۔ ہم اس سے پھر کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح آہستہ آہستہ سعی و خطا سے وہ اس مہارت کو حاصل کر لیتا ہے، جو ہم اس میں پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن اس تمام عمل میں اس کی توجہ حرکی انضباطات کے اثرات پر تھی، نہ کہ خود حرکی انضباطات پر، ان حرکی انضباطات کو بحیثیت حرکی انضباطات کو بیان کرنا اس کے لئے بہت مشکل ہے۔ وہ یہاں تک خیال کر سکتا ہے، جیسے کہ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں، کہ وہ شعوری میدان میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ لیکن اختیارات و شہادت سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ صرف یہی نہیں، کہ وہ غیر محسوس ہیں ہوتے، بلکہ یہ بھی کہ یہ اس قدر صحت کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں، کہ حیرت ہوتی ہے۔ قصہ اصل میں یہ ہے، کہ وہ عادت شعور



کے ماشے میں ہوتے ہیں، اور صرف نفسیاتی تحلیل کی غرض سے مرکز میں لائے جاتے ہیں۔

جو حرکی انقباضات ذیلی ہوتے ہیں، اور باوجود اس کے اُن کے نقد نتائج غیر محسوس نہیں ہوتے، اُن کی بہترین مثال گائے میں آواز نکالنے میں ملتی ہے۔ یہاں ہر قسم کا بیان اور ہر طرح کی تشریح بیکار ہو جاتی ہے۔ ہم بچے کے سامنے ایک سر نکالتے ہیں یا کچھ گائے میں شروع میں تو اس سر کو نکالنے کی کوشش بالکل بے ربط ہوتی ہے۔ اس کی آواز کبھی اونچی ہوتی ہے، کبھی نیچی۔ کبھی بجاری ہوتی ہے، کبھی ہلکی۔ لیکن کچھ کوششوں اور تبدیلیوں کے بعد وہ سچے اس سر کو نکالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، اور اگر اس کو موسیقی سے دلچسپی ہے، تو وہ اس پر قائم رہتا ہے۔ رفتہ رفتہ وہ خبری آلہ پر قابو پالیتا ہے، یہاں تک کہ بعد میں وہ مطبوعہ علامات کو دیکھ دیکھ کر صحیح صحیح اور بلا وقت حرکی انقباضات پیدا کر سکتا ہے، اور یہ انقباضات یقیناً غیر محسوس نہیں ہوتے۔ اس سے میرا مطلب یہی ہے، کہ اگر وہ غیر محسوس رہیں تو مطبوعہ علامات کو دیکھ کر گانا سیکھنے کا تمام عمل ناقابلِ توجیہ رہ جاتا ہے، بلکہ میرا مطلب یہ ہے، کہ میں بذاتِ خود ان کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں۔ اگر میں کسی دکان پر نئے گیتوں کی ان مطبوعہ علامات کو دیکھتا ہوں، تو اُن حرکی انقباضات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں، جو ان کے گلے کے لئے ضروری ہیں، اگرچہ میں آواز مطلق نہیں نکالتا۔ اور اگر وہ گیت ایسا ہوتا ہے، جس کو میں گانا نہیں سکتا، تو میں حلق میں ایک تکلیف وہ احساس محسوس کرتا ہوں جس سر کو میں نکال سکتا ہوں، اس کے لئے میرے پاس ایک الگ حرکی احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس نفسیات کے لئے تو شعور کا ایک ناقابلِ تحلیل عنصر ہے، لیکن عضویات کے نزدیک

یہ جنجرہ کے مختلف حصوں سے آنے والے حیوانات کی کثیر تعداد کا نقشہ نتیجہ ہے۔  
 دیکھ کر گمانے میں ہمارت کے اکتساب میں یہ حرکی احساسات بعض ان  
 بصری احساسات کے ساتھ لازم ہو جاتے ہیں، جو مطبوعہ علامات سے  
 آنے والے حیوانات سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان ہی حرکی احساسات کا  
 ان سمعی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے، جو آواز نکالنے کے ساتھ  
 ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے، کہ یہ تحلیل بالکل ناممکن ہے۔ جو حرکی احساسات  
 متضد، اور زبان، ہونٹوں، اور آلات ذہن کے مقام کے ساتھ ساتھ  
 ہوتے ہیں، ان کی جنجری اور سمعی احساسات کے ساتھ نازک لزوم کی ضرورت  
 ہوتی ہے، اور اس میں شبہ نہیں، کہ ان کے علاوہ مزید مانتی ضروریات  
 بھی ہوتے ہیں۔

میں نے ہمارت کے متعلق اس تفصیلی بحث صرف اس لئے  
 کی ہے، کہ جو لزومات اس میں شامل ہوتے ہیں، ان میں ہم کو احساسی  
 تجربے کی انتخابی ترکیب کے نازک ترین اور مکمل ترین نتائج کی مثالیں  
 ملتی ہیں۔ پھر انسانی ہمارت کی اس تفصیلی بحث کی وجہ یہ ہے، کہ جس طریق  
 تشریح کو ہم نے اس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق یہ ضروری  
 ہے، کہ نفسیات ہمارت کا مطالعہ اس ذہن کے تعلق سے کیا جائے  
 جس سے ہم کو براہ راست واقفیت ہے، تاکہ ہم معلوم کر سکیں، کہ حیوانات  
 میں اس کی صورت کیا ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اس میں کسی کو کلام  
 نہ ہوگا، کہ کتا، ہاتھی، ابابیل، یا کوئی اور حیوان جس طریقہ سے مکمل ہمارت  
 کا اکتساب کرتے ہیں، وہ اس طریقہ کے مماثل ہے، جس سے انسان  
 اس کو حاصل کرتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے، کہ انسان اوروں کے  
 بیانات اور تشریحات سے مستمع ہو سکتا ہے، اور حیوانات میں یہ قابلیت  
 یقیناً غائب ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی شخص سکتے کو نیا کرتب محض بیان کرتے،  
 یا تشریح کرتے، سے نہیں سکتا۔ حیوانات پہلے تو سمجھ کر اور دیگر جذبی  
 تاثرات کی تسبیح کی اندرونی تحریکات پر بھیجہ کرتے ہیں۔ ثانیاً والدین کی

رہنمائی پر، اور نشانیاں اس چیز پر جس کو روایات کہتے ہیں، جس سے ہر ایک قبیلہ میں عادت کا تسلسل ہے۔ جو حیوانات گلے، یا فول بنا کر رہتے ہیں، وہ ایک ایسی جماعت میں پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص کام ایک خاص طریقہ سے کرتی ہے۔ اب ان روایتی طرق عمل کی تقلید کی وجہ سے وہ بھی اس خاص طریقہ سے کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ لیکن مہارت کا اکتساب، یہ کسی طرح پیدا ہو، شعور کی رہنمائی میں ان فعلیتوں کی مدد سے تکمیل کا ہم سنی ہے، جو ایک موروثی قابلیت پر موقوف ہوتی ہیں۔ اس تکمیل میں احساسی معطیات کا لزوم شامل ہوتا ہے۔ ان احساسی معطیات میں ایک طرف تو بصری، سمعی، شیمی، وغیرہ قسم کے ہوتے ہیں، اور دوسری طرف حرکی قسم کے۔ پھر یہ تکمیل ان حرکی احساسات کے بغیر ناقابل توجہ نہیں ہے، جو شعوری تجربے کے میدان میں، اگرچہ صرف ذیلی صورت میں، داخل ہوتے ہیں۔

مہارت اور اس کے استعمال ہی کی بدولت حیوان اپنے ماحول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مہارت ایک دفعہ حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کا استعمال احساسی تجربے کے متنوع اور متغیر شرائط کے ماتحت تلازم کے قیام پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ استعمال عملاً اس زندگی کی ضروریات و واقفیات کے مطابق ہوتا ہے، جو انقلابات سے بھری پڑی ہے۔ زیادہ غفلت مند حیوانات کے لئے مناسب و موافق تلازم تجربے کی مزید ترنگی کا سبب بنتا ہے، اور اس میں کام آتا ہے۔ آئندہ البواب میں عوارض حالات اور ماحول زندگی سے عقلی مطابقت کی ماہیت اور دست پر تفصیلی بحث ہوگی۔ اس قسم کی تمام عقلی مطابقت احساسی تجربے کے دائرہ کے اندر ہوتی ہے۔ یہ احساسی تجربہ بہتر قسم کے احساسی معطیات کو کام میں لاتا ہے، اور عملی رہنمائی کی غرض سے ان میں لزوم پیدا کرتا ہے۔ اس طرح وہ حیوان اپنی حیاتی فعلیتوں کو بروہ کار لا سکتے ہیں، اور ایک مرکب و متنوع ماحول کی ضروریات کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل یہ بخوبی سمجھ لینا چاہئے، کہ احساسی ساز و سامان کی نزاکت و وقت، اور احساسی تجربہ کے ماحول کا مقابلہ کرنے کی قابلیت میں حیوانات کو، بعض حقیقتوں سے، انسان پر نمایاں تفوق حاصل ہے۔ چنانچہ بعض حیوانات میں بو کی حس اس قدر نازک ہوتی ہے، کہ وہ اس سے وہ کام لیتے ہیں، جس کو انسان اس خوبی سے انجام نہیں دے سکتا۔ میرے نزدیک یہ بالکل غصیر محتفل نہیں، کہ ہوا میں پرندوں کی تمیز پر وازی نے ان میں تمام جسم کی حرکات کی سمت کی وہ وقت تمیز پیدا کی ہے، جو زمین پر سست چلنے والوں کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتی۔ اور غالباً یہی اس مسئلہ کا ایک بہت اہم جز ہے، جس میں محض اور خالص جبلت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہے، میری مراد پرندوں کے نقل مقام سے ہے۔ گمان غالب یہ ہے، کہ حرکات کی سمت کی تمیز اہم میں بہت منزل اور خراب ہو چکی ہے۔ پھر اس کے علاوہ ہم، مذہب و متمدن لوگ اس احساسی ساز و سامان سے استفادہ نہیں ہوتے، جو ہم میں موجود ہے۔ ہم اپنے علم پر اعتماد کرتے ہیں، جو مکافی اور اوراکات و تصورات سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ اپنے احساسی تجربے کی خلقی و ذاتی قابلیت پر۔ وحشی، جو اپنی روزمرہ زندگی میں ان خلقی تابلیتوں کو بہت استعمال کرتے ہیں، اور سیاح، جو حالات سے مجبور ہو کر ان تابلیتوں کی تربیت کرتے ہیں، دونوں میں سمت کا وہ احساس ہوتا ہے، جو بنک کے محرر نے بے کار کر رکھا ہے۔ یہ محرر جھلی کی بھول بھلیان، اور نصف دائری نالیوں کا استعمال نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے حیوانات یقیناً اس آلہ جس کے استعمال کی باقاعدہ تربیت کرتے ہیں۔ اس کے استعمال سے جو عناصر مہیا ہوتے ہیں، وہ احساسی تجربے کے منظم و ملزم میدان میں اس طریقے سے داخل ہوتے ہیں، کہ ہم بہت سے بہت اس کا ایک حصہ لاسا خاکہ قائم کر سکتے ہیں۔

# باب یازم

## خود کاریٹ اور نصرت

ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، کہ سطح جسم کے تمام حصوں، آنکھ، ناک، کان، اور زبان، اور عضلات، مفاصل، اور اندرونی اجزاء سے بعض اعصاب اندر کی طرف جاتے ہیں۔ ان کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان کو شخاع اور دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ اعصاب وہ راجتے ہیں، جن کے ذریعہ ہیجانات عصبی مراکز تک پہنچتے ہیں۔ یہ ہیجانات ان عصبی مراکز میں کسراپی اضطرابات پیدا کرتے ہیں۔ ان اضطرابات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اور تسم کے ہیجانات، دوسرے اعصاب کے ذریعہ عضلات یا غدود میں منتقل ہوتے ہیں۔ ان اعصاب کو برآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان ہیجانات کی وجہ سے عضلات سکڑ جاتے ہیں، اور غدود میں سے ریزش شروع ہو جاتی ہے۔ کثیر التعداد مشاہدوں اور

Automatism and Control ۱۸

Afferent nerves ۱۹

Efferent nerves ۲۰

اختبارات کی بناء پر تعین کیا گیا ہے، کہ اعصاب میں ہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا، بلکہ یہ کسراتی اضطراب و مانع، یا اس کے کسی حصہ میں پہنچتا ہے، تب مناسب حالات میں شعور پیدا ہوتا ہے۔

ساختوں کا مجموعہ (۱) درآئندہ عصب، معہ احساسی خاتمہ کے (۲) عصبی مرکز، اور (۳) درآئندہ عصب، معہ اس کے حرکی، یا کسی اور قسم کے، خاتمہ کے، مشتمل ہوتا ہے، اس کو عضنی قوس کہتے ہیں۔ اس میں فعلیت ایک بھیج کی وجہ سے ہوتی ہے، جو درآئندہ عصب کے احساسی سرے پر عمل کرتا ہے۔ اس فعلیت کے حرکی، یا کسی اور قسم کے، نتیجہ کو جواب کہتے ہیں۔ یہ جواب ہمیشہ کم و بیش تلف ہوتا ہے، اور اس میں اکثر عضلات کا متوازن اور منظم فعل شامل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ کثیر المتعد و عضلات کا متوازن فعل نتیجہ امونا جائے، اس بات کا کہ ان میں سے ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ ہیجانات پہنچیں، جن کی شدت باقاعدہ طور پر متدرج ہو درآئندہ ہیجانات کی وجہ سے جو درآئندہ ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، ان کا تدریج عصبی مرکز میں، اور اسی مرکز کی مدد سے، ہوتا ہے اس کو تطابق کہتے ہیں بعض صورتوں میں اس تطابق کے ساتھ شعوری تصرف ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں یہ تصرف نہیں بھی ہوتا۔ اس باب میں ہم کو تطابق اور تصرف کی ماہیت اور ان کے تعلقات، ہی پر بحث کرنا ہے۔ لیکن ہماری یہ تمام بحث خاکہ کی صورت میں ہوگی۔ اس مسئلہ کا عضویاتی پہلو غیر انقسم اور اصطلاحات سے بھرا ہوا ہے، اور بہت بڑی حد تک یہ نفسیات کی حدود

Nervous are ۱۸

Stimulus ۱۹

Response ۲۰

Coordination ۲۱

Control ۲۲

سے خارج، اگرچہ اس کے قریب قریب ہے۔ پھر بدقسمتی سے عضویاتی اعمال، اور احوال شعور، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، کے تعلقات اس وقت تک دھندلے، اور زیادہ تر فریاسی ہیں۔ میں صرف اس فیکس کو بیان کر سکتا ہوں، جو میرے نزدیک قتل ترین ہے، اور معلومہ واقعات سے بہت زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ عصبی مراکز میں ایک مورثی عصبی ساخت اس تطابق کی بنا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اکثر ہیجیات کے متطابق جوابات پیدائش ہی کے وقت کافی نکل ہوتے ہیں، پیدائش کے بعد بہت جلد نکل ہو جاتے ہیں۔ اعلا التسم کے دودھ پلانے والے جانوروں میں چوسنے، اور ننگلنے کے بہت زیادہ تلف حرکی اعمال پیدائش ہی کے وقت اس قدر صحت کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، کہ اس جانور کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ گائے کا بچہ پیدائش کے تھوڑی دیر کے بعد اس قدر یقین کے ساتھ دوڑتا ہے، کہ حیرت ہوتی ہے۔ آدمی کا بچہ اگرچہ پیدائش کے وقت بہت زیادہ بے بس ہوتا ہے، تاہم وہ تھہری ساری آنکلی کو مضبوطی سے منہم کر لے، وہ لمحہ ناک ٹکارا ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی چھینک، اور اس کی چیخ، جس سے یہ اپنے درد کا اعلان کرتا ہے، اور اس کے جوارح کی بے نیکی حرکات، ان سب میں کم و بیش تطابق موجود ہوتا ہے۔

بعض پرندے اس قسم کے ہوتے ہیں، جو انڈے ہی میں بہت زیادہ ترنی پا چکے ہیں، اور اس لئے کافی ترقی یافتہ جسم لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کے پرندوں کی ایک مثال مرغی کا جوزہ ہے۔ ان پرندوں میں جواب کا مورثی تطابق بہت نمایاں صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مشین کے ذریعہ نکالے ہوئے مرغی کے ایک چوزے کو چوبیس گھنٹے تک، یا اس کے قریب، مومیا کی ہوائ سے سجایا جائے اور اس کے بعد اس کا مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہوگا، کہ یہ فوراً ہی ڈرنا

شروع کر دیتا ہے، اور انڈے کی سفیدی کے ٹکڑوں پر کافی، نہ مکمل صحت  
 کے ساتھ ٹھونگ مارتا ہے۔ اگر ایک پر بریدہ کھی اس کے سامنے رکھی  
 جاتی ہے، تو وہ چوزہ اس کا تعاقب کرتا ہے، اور اس پر ٹھونگ مارتا  
 ہے۔ چھٹی یا ساتویں کوشش میں وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، اور نگل جاتا ہے۔  
 اگر اس چوزے کے سامنے ایک مختصلاً برتن میں پانی رکھا جاتا  
 ہے، تو اس کی طرف شاید ملفت ہی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ پانی میں  
 کسی چیز پر ٹھونگ مارتا ہے، تو اپنے مخصوص طریقے سے چوچ اپنی  
 کر کے پانی پینا شروع کر دیتا ہے۔ چوچ میں پانی کا ہیج ایک متطابق  
 جواب کا باعث ہوتا ہے، جس میں بہت سے عضلات کام کرتے ہیں۔  
 اب اس فعل، اور اسی قسم کے اور افعال، کے پہلے صدور کے وقت  
 چوزہ ایک چھوٹی سی خود کار مشین معلوم ہوگا۔ اگرچہ اس کو ذمی شعور  
 خود کار مشین کہنا بہتر اور مناسب تر ہوگا، کیونکہ زیر بحث فعلیت کے  
 صدور کے ساتھ شعور موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ ان  
 معنوں میں خود کار مشین ہی رہتا ہے، کہ اس فعلیت کو محض اپنی جاندار  
 عضوی ساخت کی وجہ سے کرتا ہے، کیونکہ وہ ایک نہایت معین اور  
 نازک چالو مشین ہے۔ اس کا فعل قسری ہوتا ہے، نہ کہ اختیاری، کیونکہ  
 کسی ایسی فعلیت کو زیر تصرف لانا ممکن معلوم نہیں ہوتا، جس کی اصلی  
 ماہیت و نوعیت کبھی تجربہ میں نہ آئی ہو۔ کہا جاسکتا ہے، کہ اس قسم  
 کی فعلیتوں کا جو تجربہ اس چوزے کے آبا و اجداد کو ہوا تھا، وہ اس  
 چوزے کو ورثہ میں ملتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ متواتر تجربہ  
 کے قیاس کی کسی شہادت سے بھی تائید نہیں ہوتی۔ پھر یہ غیر ضروری  
 بھی ہے، کیونکہ جس خیال کو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، اس کی بناء  
 پر واقعات کی نہایت آسانی سے توجہ ہو سکتی ہے۔ موردی صرف  
 عضوی ساخت ہوتی ہے، جو اس حیوان کو ملطف فعلیتوں کے کرنے  
 کے قابل بناتی ہے۔ ان ملطف فعلیتوں کا تطابق شروع سے کافی صحیح



ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت کے پہلے صدور کے ساتھ شعور ہوتا ہے، اور یہی تجربہ میں اولیٰ بناء ہے، اُس تصرف کی، جو بعد میں زیر بحث فعلیت میں ہوتا ہے۔

اگر ہم مَرغی، یا دیگر حیوانات کے بچوں کی اوائل عمر کی ترقی کو نگاہ میں رکھیں، تو ہم کو تصرف کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ مَرغی کے چوزے شروع شروع میں ہر اُس چیز پر بلا تميز و تفریق ٹھونگ مارتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، خود اس کا اپنا براز تو خصوصیت کے ساتھ اس کی توجہ کو کھینچتا ہے۔ لیکن یہ ان کے لئے کڑا یا بد مزہ ہوتا ہے۔ اب ہم اس چیز پر ٹھونگ مارتے سے اجتناب کرنے کے مختلف مدارج کو باسانی معلوم کر سکتے ہیں۔ آغاز اس سلسلہ کا توقف و اٹال سے ہوتا ہے، جو رفتہ رفتہ کامل اغاض میں بدل ہو جاتا ہے۔ مَرغی کا چوزہ پہلے بڑے شوق سے بیرونی کو چوپچ میں پکڑتا ہے، لیکن فوراً اس کو تھوک کر ایک مضحکہ خیز طریقہ سے اپنی چوپچ زمین پر رگڑتا ہے۔ پھر وہ اس کو دیکھتا ہے، لیکن چھوٹا نہیں، اور بعد میں وہ اس کو دیکھتا ہے، لیکن یہ تمام واقعات اگرچہ بہت معمولی اور پیش پا افتادہ ہیں، لیکن ان سے ان فعلیتوں کا پتہ چلتا ہے، جن میں تجربہ کے زیر اثر تصرف ہوتا ہے۔ پھر بد مزہ پسندوں سے اجتناب کیا جاتا ہے، اور خوش ذائقہ چیز بھی روز افزوں شوق اور رغبت کے ساتھ چوپچ میں پکڑی جاتی ہے یہ واقعہ منظر ہے، اس چیز کا، جو تصرف کی ضروری خصوصیت ہے، یعنی ان فعلیتوں کی روک تھام، جو ناگوار ہیں، اور تکلیف کے ساتھ مندرجہ ہیں، اور ان فعلیتوں کی شعوری تقویت، جو خوشگوار ہیں، اور نشئی بخش نتائج پیدا کرتی ہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہم اُن مراکز کو، جن کا کام ان خود تطابق پیدا کرتا ہے، اُن مراکز سے تمیز کر سکتے ہیں، جو تصرف کے ساتھ متعلق ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم مرکزی نظام

اعصاب کی تشترکی ساخت پر سرسری نظر ڈالینگے۔ یہاں سب سے پہلے سنجاع ہوتا ہے، جو ریڑ کی ہڈی کے اندر جوتا ہے۔ اس کا تعلق بہت سے سنجاعی اعصاب سے ہے۔ ان اعصاب میں سے ہر ایک سنجاع میں داخل ہونے سے قبل وہ شاخوں میں تقسم ہو جاتا ہے۔ ان شاخوں میں سے ایک تو پیچھ کے درمیانی خط کے قریب ہوتی ہے، اور اس میں درآئندہ ریشے ہوتے ہیں۔ دوسری، یعنی اگلی شاخ برآئندہ ریشوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خود سنجاع میں دائیں اور بائیں، دو حصے ہوتے ہیں، جو آپس میں عصبی مادوں کے ذریعے ملے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نصف کی ضروری ساختیں یہ ہیں:۔ پہلے نازک ریشوں کا ایک اندرونی عصبی جنگل ہوتا ہے۔ ان ریشوں میں سے بعض بڑے بڑے عصبی مراکز سے ملے ہوتے ہیں۔ یہ جنگل اور عصبی خلا یا دونوں مل کر خاکستری مادہ بناتے ہیں۔ اس کو دراصل قطابق پیدا کرنے والے مراکز کا ایک مربوط سلسلہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن ابھی تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہوا، کہ یہ بڑے بڑے خلائی اس قطابق کو پیدا کرتے ہیں، یا ان کا کام یہ ہے، کہ عصبی ریشوں کی خوراک و غذا کے انتظام کو درہم برہم نہ ہونے دیں۔ یہ ثانیاً اس خاکستری مادے کے باہر ریشوں کے طوئی حصے ہوتے ہیں، جو سنجاع میں اوپر اور نیچے کی طرف جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک جو کچھیلی طرف ہوتا ہے، مخصوص کیا جاسکتا ہے۔ اس تخصیص کی وجہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اس کو حصہ برہمی کہتے ہیں۔ یہ حصہ اور دیگر حصے مل کر سفید مادہ بناتے ہیں۔ ثالثاً وہ پیل میں، جن سے سنجاع کے دونوں حصے باہم ملتے ہیں۔

Spinal cord ۱۵

Grey matter ۱۵

Pyramidal tract ۱۵

White matter ۱۵

اوپر کی طرف جا کر یہ سنخاع کھوپڑی کے قاعدہ پر پھیل جاتی ہے، یہ دماغ کا گویا سب سے پچھلا حصہ ہے، جس کو سنخاع مستطیل کہتے ہیں یہاں بھی اندرونی خاکستری مادہ بیرونی سفید مادہ سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے، کہ یہاں خاکستری مادے کی جسامت بڑھی ہوئی ہے۔ حصہ ہر جی ہمیشہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اور دائیں طرف سے بائیں طرف اور بائیں طرف سے دائیں طرف کو پھیلتا ہے۔ سنخاع مستطیل سے اوپر اور اس کے اور مچی نصف کرہ جات کے درمیان، عصبی مراکز کا ایک قطع سلسلہ پیر ہوتا ہے، جس میں ریشے دار سفید مادے کے حصے ہوتے ہیں۔ ان سب کو ہم ”اونی دماغی مراکز“ کہہ سکتے ہیں۔ یہاں اور سنخاع مستطیل میں وہ مراکز ہوتے ہیں، جن کو بصری عصب، اور کھوپڑی کے ان اعصاب سے تعلق ہے، جو زبان، کام و ہن، کان، اور چہرے کی جلد سے آتے ہیں، اور جو آنکھ، زبان، اور جبڑوں کے عضلات، اور خجھرہ، پیمپیڑہ، دل اور معدے کی طرف جاتے ہیں۔ لیکن یہ سب لکڑی کے مراکز کے خاکستری مادے کا ایک بہت چھوٹا سا حصہ بناتے ہیں۔ بہت بڑا حصہ عصبی جنگل پر مشتمل ہوتا ہے، جو جیسا کہ ہم غنقریب دیکھینگے، فعلیتوں کے تطابق سے متعلق ہے۔ اسی کا ایک خاص حصہ سنخاع کے تمام حصوں سے معو دی، یاد آور آئندہ پیمانات کو موصول کرتا ہے، اس حصے کو ”درمیانی عقبی حصہ“ کہتے ہیں دماغ کے ان اونی حصوں کے بیچ میں ریشوں کے مجموعات پھیلتے ہوئے ہیں، جو ان ریشوں کا سلسلہ ہیں، جن کی طرف بار بار اشارہ کیا جا چکا ہے، اور جو حصہ ہر جی کو مرکب کرتے ہیں۔ ۴۔

Medula oblongata لہ

Cerebral Hemispheres لہ

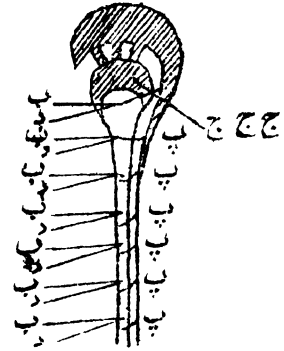
Lower brain centres لہ

Median posterior tract لہ

اعلیٰ ترین دماغی مراکز مخی نصف کرہ جات کہلاتے ہیں۔ زمانہ حال کے ایک بڑے زبردست ماہر عضویات کے قول کے مطابق یہ دماغ کے باقی کیندہ حصے سے بظاہر بالکل الگ ہیں۔ یہ ریشوں کے ذریعے سے ادنیٰ دماغی مراکز سے ملے ہوتے ہیں اور ان ادنیٰ مراکز میں صحیح گوکھی شامل سمجھنا چاہئے۔ ان کا قشر خاکستری مادے پر مشتمل ہوتا ہے جو عصبی خلا یا کے تنگل سے بنتا ہے۔ یہ قشر مذکور الصدر حصہ ہر می سے براہ راست لا ہوتا ہے۔ یہ اس تمام حصے میں باہر کی طرف جانے والے یا حرکی ریشے ہوتے ہیں۔ اسی حصے کے ذریعہ مخی قشر ان مراکز سے براہ راست جاتا ہے جو کھوپڑی کے ان اعصاب سے متعلق ہے جن کا وظیفہ حرکی ہے۔ پھر اسی حصے کو تمام سنخاع کے سنخاعی اعصاب سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کے متعلق ذیل کی باتوں کو خصوصیت کے ساتھ ذہن نشین کر لینا چاہئے (۱) یہ ایک حد تک بانی تمام مرکزی نظام عصبی سے الگ ہوتے ہیں، (۲) اگرچہ احساسی اعصاب اور مخی قشر میں بظاہر کوئی بلا واسطہ ربط نہیں (یہ ربط ادنیٰ دماغی مراکز کی وسطیت سے ہوتا ہے) تاہم حصہ ہر می کے ذریعہ سے مخی قشر اور کھوپڑی اور سنخاع کے اعصاب کے حرکی مراکز میں براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ ان واقعات کی بناء پر مندرجہ ذیل قیاس قائم کیا جاسکتا ہے:۔ سنخاع اور ادنیٰ دماغی مراکز تطابقی کا آلہ ہیں۔ اس آلہ سے ہیجانات مخی نصف کرہ جات کی طرف جاتے ہیں، اور یہ مخی نصف کرہ جات تصرف کا عضوی آلہ ہیں، اور یہ کہ یہ تصرف حصہ ہر می کے ذریعہ سے براہ راست حرکی مراکز کا ہوتا ہے۔ شکل ۱۱ میں ہم نے نظام اعصاب کی جو تصویر بنائی ہے، وہ اسی عقیدہ کے مطابق ہے شکل کے امبر

کے سرے پر مچی نصف کرہ جات ہیں، جو باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ ہیں، اور حصہ ہر مچی نخاع کے باقی حصہ سے الگ ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ یہ حصہ انسان میں نسبتاً زیادہ نمایاں ہوتا ہے، بندریں

[ج۔ درآئندہ اعصاب۔ د۔ برآئندہ اعصاب  
ج ج ج۔ ادنیٰ و افنی مرکز اور مچی نصف  
کرہ جات کے درمیان تعلقات پیدا کرنے والا  
حصہ ہے۔ دوسری طرف پ وہ ریشے ہیں  
جن کے ذریعہ ہجانات مچی نصف کرہ جات سے  
حصہ ہر مچی کے راستے ان حرکی مراکز میں پہنچے ہیں  
جو دماغ کے نیچے نخاع میں واقع ہیں۔]



شکل ۱۱

یہ کم تر ترقی یافتہ ہوتا ہے، اور کتبہ میں اور بھی کم تر ترقی یافتہ، اور ادنیٰ اور بے  
کے ریڑھ دار جانوروں میں تو پہچان بھی نہیں پڑتا۔ احتمال اس بات کا  
ہے، کہ ہر سمورت میں مچی نصف کرہ جات، یعنی آلات تصرف، اور  
آلہ تطابق کے حرکی مراکز کے درمیان کوئی نہ کوئی حرکی راستہ  
ہوتا ہے۔

اب ہم مختصر اس بات پر غور کریں گے، کہ مشاہدہ اس قسم کی  
کہاں تک تائید کرتا ہے۔ مینڈک مچی نصف کرہ جات کے نکال لئے  
جانے کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے، اور اس عمل جراحی کے بعد بہت دیر  
تک اس کو زندہ رکھا جاسکتا ہے۔ اس قسم کا مینڈک تمام معمولی اور  
ضروری حرکات کو اسی طرح خوبی کے ساتھ کرتا ہے، جس طرح کہ ایک  
صحیح و سالم مینڈک انجام دیتا ہے۔ مچی نصف کرہ جات کی قطع و برید سے  
از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلہ میں کوئی اہم تغیر نہیں ہوتا۔ اگر  
اس مینڈک کے منہ میں خوراک رکھی جاتی ہے تو وہ اس کو کھالتا ہے،

بلکہ اگر کوئی کبھی اس کے قریب اڑتی ہے، تو اس کو بچو کر نکل بھی لیتا ہو۔ اگر اس کو پیٹھ کے بل اُلٹ دیا جائے، تو تھوڑی سی کشمکش کے بعد سیدھا ہوجاتا ہے۔ اگر اس کو پیچ کیا جائے، تو رینگتا ہے، کودتا ہے، اور نمایاں رکاوٹوں سے بچتا ہے۔ اگر اس کو پانی میں چھوڑا جائے، تو یہ نہایت تیزی کے ساتھ، اور بہت دیر تک، تیرتا ہے، اور تیرتا تیرتا کسی لکڑی یا کنارے، پر آجاتا ہے۔ اگر اس کو لکڑی کے ایک تختہ پر رکھا جائے، تو یہ اپنے مخصوص انداز سے میٹھ جاتا ہے، لیکن اگر وہ تختہ اس طرح ہلا دیا جائے، کہ اس کا تعادل خراب ہو جائے، تو وہ رینگ کر ایک محفوظ مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ تختہ کو متواتر اور برابر ہلاتے رہنے سے اس کو بہت دیر تک متحرک رکھا جاسکتا ہے۔ اگر اس کے پہلوؤں پر ہلکی ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ ٹراتا ہے، اور اس مہج کا جواب نشین کی طرح بالکل صحیح دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر لحاظ سے یہ مینڈک ایک جواب دہ اور خود کار مشین ہے، جس میں تطابق کی نہایت معین اور صحیح قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن حرکات کا ارادی تصرف غائب ہو جاتا ہے یہ حیوان تجربے سے سیکھنے کے بالکل ناقابل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو اکیلا چھوڑ دیا جائے تو، ایک ہی مقام پر پڑے پڑے سر جاتے گا۔

مگر مرنے والے حیوانات میں غم کی قطع و برید کے اثرات بہت شدید ہوتے ہیں، اور اس عمل جراحی کے بعد ان کو زیادہ دیر تک زندہ رکھنا بھی بہت مشکل ہے۔ لیکن پرندوں میں اس عمل جراحی کے بعد کچھ غنودگی کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ غم کے کاٹے جانے کے بعد زندہ و سلامت بچ جائیں۔ وہ اپنی طبیعت و منع اختیار کر لیتے ہیں، اور حرکت صرف اس وقت کرتے ہیں، جب انہیں چھیرا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ تھوڑی ہی دیر کے بعد یہ غنودگی رفع ہو جائے، اور وہ پرندہ بے یحیٰی کے ساتھ ادھر ادھر

پھر ناشروع کر دے، بعینہ اس طرح جیسے کہ منڈک پانی میں ڈالے جانے کے بعد تیرنا شروع کرتا ہے۔ ایک کبوتر جس کے مخی نصف کرہ جات نکال ڈالے گئے ہوں، رکادٹوں سے ہٹ کر چلتا ہے، لیکن ان رکادٹوں کی ماہیت و نوعیت میں تمیز نہیں کرتا۔ بے جان چیز، کتا، بلی، شکاری پرندہ، یا کوئی سم جنس، سب اس کے لئے برابر ہوتے ہیں۔ وہ آوازوں کو بحیثیت آوازوں کے، محسوس کر لیتا ہے، لیکن ان کو سمجھ نہیں سکتا۔ اس حالت میں سرغمری کی طرف توجہ نہیں کرتا اور سرخی اپنے بچوں کو چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا اہمیت مجموعی یہ مشاہدات ہمارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں، کہ مخی نصف کرہ جات کے کاٹے جانے کے بعد تطابق کی قابلیت تو باقی رہتی ہے، لیکن ارادی تصرف کی قابلیت غائب ہو جاتی ہے۔ پھر دودھ پلانے والے جانوروں کے اس عمل جراحی کے بعد جو مشاہدات کئے گئے ہیں، ان سے بھی اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے، کہ مخی نصف کرہ جات کے غائب ہو جانے سے ارادی تصرف تو غائب ہو جاتا ہے، لیکن تطابق علی حالہ باقی رہتا ہے۔ بالفاظ دیگر خود کاریت تو باقی رہتی ہے، لیکن تجربے سے سیکھنے کی قابلیت کا ایک حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔

اب اگر ہم مخی نصف کرہ جات کو تصرف کا عضوی آلہ سمجھتے ہیں، اور حصہ پہری کو وہ ذریعہ جس سے تطابق کے ادنیٰ مراکز میں تصرف ہوتا ہے، تو ہم کو بلا پس و پیش یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے، کہ اس تمام آلے میں نازک تصرفات ہونے ہیں، اور یہ کہ یہ سہولتی ہوتے ہیں۔ زمانہ حال میں نہایت قابل قدر عضویاتی تحقیق مخی نصف کرہ جات میں حرکت کے مراکز تصرف کے مقامات دریافت کرنے کی غرض سے کی گئی ہے۔ انہیں اکثر حركی مراکز کہا جاتا ہے، لیکن ان کو مراکز تصرف کہنے سے ان کے اصلی وظیفہ کا بتنا پلتا ہے یہ بھی قابل لحاظ ہے، کہ مناسب مراکز کے بیچ سے صرف عقلی کشیدگیاں ہی پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ یہی بیچ متطابق حرکی تعلیمتوں کا بھی باعث ہوتا ہے۔

اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ہر ایک مرکز مختلف ریشوں، یا غالباً ایک ہی ریشے کے ذریعہ سے دو کام سرانجام دیتا ہے۔ اول فعلیتوں کی اُتھیت، اور دوم ان فعلیتوں کی روک تھام۔ یہ ایک شکل عضویاتی مسئلہ ہے، کہ یہ روک تھام کس طرح ہوتی ہے، اور خوش قسمتی سے ہم کو اس سے کوئی بڑا سد کار نہیں۔ اسی طرح مخی قشر کے مراکز کی جائے وقوع پر بحث کرنے کی بھی ہم کو ضرورت نہیں۔ یہ دماغی عضویات کا موضوع ہے، نہ کہ نفسیات کا۔ لیکن ایک عضویاتی، بلکہ کہنا چاہئے، کہ تشریحی، مشاہدہ ایسا ہے بھلا کہ تحقیق ہو جائے کہ وہ نفسیاتی نقطہ نظر سے بہت دلچسپ ہو گا۔ کہا جاتا ہے، کہ ایک نورائیدہ بچے کے دماغ میں جو ریشے ادنیٰ دماغی مراکز سے مخی نصف کرہ جات کی طرف، اور قشر سے حصہ ہر می کی طرف، جاتے ہیں، وہ تو پہلے ہی سے بہت ترقی یافتہ ہوتے ہیں، لیکن تلازمی ریشے یعنی وہ ریشے، جو مخی نصف کرہ جات کے مختلف مراکز کو باہم ملاتے ہیں، ترقی یافتہ نہیں ہوتے، بلکہ یہ اس میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب اس کا دماغ اپنے فرائض انجام دینے لگتا ہے، اور اس کے تمام وظائف ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ تشہیحی واقعہ اس نفسیاتی عقیدے کے مطابق ہے، کہ تلازم جیالات اکتسابی ہوتا ہے، نہ کہ موروثی۔

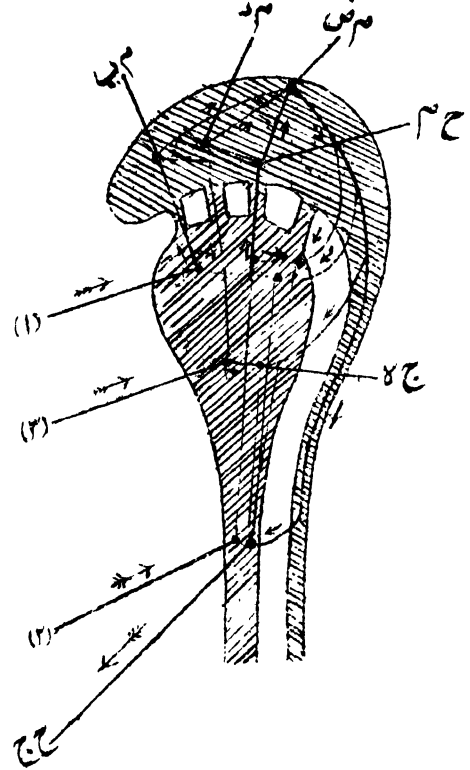
میں قیاس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے، اس کے بموجب جو حیوان مخی نصف کرہ جات سے محروم ہے، وہ مخصوص ایک خود کار مشین ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس غیر طبعی حالت میں بھی وہ ذی شعور خود کار مشین ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب اس وقت تک بالکل قیاسی ہے اور غالباً کچھ اور مدت تک قیاسی ہی رہیگا۔ میں فرض کروں گا، کہ یہ عنیذی شعور خود کار مشین ہوتا ہے، اور اس قیاس کو اختیار کروں گا کہ شعور مخی نصف کرہ جات میں کسرانی اضطرابات کو مستلزم ہے۔ اس عقیدے کو اختیار کرنے کی



وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ شعور کی اولیٰ غرض و غایت اور اس کا اصلی مقصد یہی تصرف ہے۔ ایک خالص اور محض خود کار مشین میں شعور ایک بے کار اور غیر ضروری مابعدی منظر ہے۔ لیکن جیسا کہ بعد میں کسی باب سے واضح ہو گا، میں اس بات کا منکر نہیں کہ تمام عصبی مراکز کی فعلیت سے وہ چیز و عندلی اور مدہم صورت میں پیدا ہوتی ہے جس کو ہم شعور کہتے ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ یہ ہمارے نفسی معنی کے اس حصے میں ہوتا ہے جس کو ہم نے زیر شعور کہا ہے، اور اس لئے یہ ہمارے عام شعور کے میدان کے حاشیہ سے بھی باہر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر میں فرض کرتا ہوں کہ ہم میں اور اعلیٰ (ریڑ و دار) حیوانات میں شعور مئی نصف کرہ بات کی فعلیت کو مستلزم ہے۔

اب ہم کو پھر مرغی کے اس چڑے کی طرف عود کرنا چاہئے، جو کم و بیش ازخو د کسی سفید بد مزہ چیز پر ٹھونک مارتا ہے، لیکن اس کو ناخوشگوار پا کر چند تجربوں کے بعد ٹھونک مارنے کی حرکی فعلیت کو روک لیتا ہے اور پھر اس چیز کی طرف رخ نہیں کرتا۔ ہم اس تمام عمل کو ایک شکل میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں گے جس سے یہ تصرف پیدا ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ شخص ایک شکل ہے، اور اس سے زائد اور کچھ نہیں۔ لہذا اگر بادی النظر میں یہ ملتف اور پیچیدہ معلوم ہو، تو پھر ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے کہ اس میں مغلہ اور خامیوں کے ایک خامی یہ ہے کہ یہ اس قدر سادہ ہے، کہ لغو ہو گئی ہے۔ پہلی شکل (شکل ۱۱) کی طرح اس شکل (شکل ۱۲) میں بھی مئی نصف کرہ جات ادنیٰ و دماغی مراکز سے علیحدہ دکھائے گئے ہیں، جو ان کے نیچے واقع ہیں۔ اسی طرح حصہ ہر می بھی باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ دکھایا گیا ہے۔ یہ شکل اس قیاس پر زور دینے کی غرض سے بنائی گئی ہے، کہ تصرف کا آلہ ازخود پیدا

ہونے والے تطابق کے آگے سے علیحدہ ہے۔ اس تمام عمل میں سب سے پہلے تو ایک بصری ہیج وصول ہوتا ہے۔ اس سے ایک درآئندہ پہچان



[ ۱۔ بصری ہیج ۲۔ ٹھونگ مار کے کا ہیج۔

۳۔ ذوقی ہیج۔ ح ج۔ حرکی جواب م ب۔

بصری مرکز م ذ۔ ذوقی مرکز ح م۔ حرکی شعور کا مرکز م ض۔ تصرف کا مرکز۔

ج ۴۔ حصہ ہری۔ مرکز تصرف کے ہیجانات

حصہ ہری کے ذریعہ نیچے کی طرف آتے، ایدیاتو

تطابق پیدا کرنے والے مراکز کی طرف جاتے ہیں

یا حرکی جواب کے شعاعی مرکز کی طرف یاد دونوں

کی طرف + شکل ۱۲

پیدا ہونا ہے، جو ٹھونگ مارنے کی فعلیت کے تطابق کو پیدا کرنے والے مرکز میں فعلیت پیدا کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اس فعل کے برآئندہ ہیجانات شعاع کے اس حصے سے خارج ہوتے ہیں، جس کو شکل میں نیچے کی طرف دکھایا گیا ہے۔ یہ تو اس ہیج کا اولیٰ نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک ثانوی نتیجہ بھی ہوتا ہے۔ یہ ہیجان صرف تطابق پیدا کرنے والے آلات ہی کو متحرک نہیں کرتا، بلکہ غالباً ان ریشوں کے ذریعہ جن کو 'بصری اشعاع' کہتے ہیں انھی نصف کرہ جات کے بصری مراکز (م ب) میں بھی فعلیت پیدا

کہتا ہے۔ یہ سب تو بصری تشبیح کے نتائج ہیں۔ اب ٹھونگ مارنے کا مسلسل صادر ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت سے چند درآئندہ ریشے مستہیج ہوتے ہیں۔ اس سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے، جس کو شکل میں "ٹھونگ" مارنے کا ہیج، کہا گیا ہے۔ اس ہیج سے جو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، ان سے بھی غالباً دو نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اول تو یہ از خود پیدا ہونے والے تطابق کے مراکز پر براہ راست اثر کرتے ہیں، اور دوم یہ محلی مراکز میں فعلیت کا باعث ہوتے ہیں۔ یہ مراکز حرکی شعور، یا ٹھونگ مارنے کے قفل شعور کے ساتھ مختلف ہوتے ہیں۔ اب مطلب یہ ہے، کہ نصف کرہ جات میں پہلے ہی سے حرکی شعور کے مراکز اور اس خاص فعلیت کے مراکز تصرف میں سوروی اور عقل روالط موجود ہوتے ہیں۔ لہذا مراکز تصرف میں فعلیت ہوتی ہے، اور یہ حصہ ہر می کے ذریعے سے، یا تو اس فعلیت کو جاری اور باقی رکھتی ہے، یا اس کو روک دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس تمام عمل میں محلی نصف کرہ جات کے تین مراکز یکے بعد دیگر مستہیج ہوتے ہیں، یعنی بصری مراکز، حرکی مراکز، اور مراکز تصرف یہاں ہم کو لازم ہے استہاد کرنا چاہئے، جو نفسیاتی حیثیت سے بالکل غیر مشتہ ہے۔ اس سے ہمارا یہ مطلب ہے، کہ جو احوال شعور ص ۴ اور مراکز تصرف (اگر ان کا کوئی وجود ہے) کی فعلیت کو متکثر ہیں، وہ بعد میں اسی ترتیب سے ہمارے ذہن میں آنے میں، جن میں کہ وہ پہلے واقع ہوئے تھے۔ اس کو ہم اپنی شکل میں آن خطوط سے ظاہر کرتے ہیں جو ص ۴ ح ۴ اور مراکز تصرف کو باہم ملاتے ہیں۔

لیکن زیر بحث مثال میں ٹھونگ مارنے کے فعل سے وہ چوزہ ایک بدندرہ اور کرومی چیز کو اپنے منہ میں لیتا ہے۔ یعنی یہ کہ بصری ہیج اور ٹھونگ مارنے کے ہیج کے فوراً بعد ایک ذوقی ہیج ہوتا ہے۔ اس نئے ہیج سے بھی دو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، جو پہلے تو براہ راست از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آئے پر اثر کرتے ہیں، اور انہیں کی وجہ سے محلی نصف کرہ جات کے ذائقہ کے احساسی مراکز (۴ ذ) میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ ان کا مسلسل

و تعاقب اس قدر تیز ہوتا ہے، کہ نصف کرہ جاتے یہ چاروں مراکز یعنی بصری مرکز ذوقی مرکز، حرکتی مرکز، اور مرکز تصرف، کا کسرا کی اضطراب غالباً ایک ہی وقت میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ متولف ہو جاتے ہیں۔ مذہبی فعلیت کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے، وہ ناخوشگوار اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ لہذا مذہب کا اثر مرکز تصرف پر یقیناً اتنا ہی ہوگا۔ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں، کہ مرکز تصرف پر مباح اور حرام کے اثرات کچھ از و یا وی ہوتے ہیں تب بھی مذہب کا شدید نفسی اتناغی اثر غالب آتا ہے، اور وہ فعلیت رک جاتی ہے۔

مختصر یہ کہ یہ وہ طریقہ ہے، جس سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلے کو شائیل قابو کیا جاتا ہے۔ لیکن اس طرح کی تمام اسکیموں کو محض تشکیل ہی سمجھنا چاہیے، امدان کو بہت اہمیت نہ دینی چاہیے۔ ان کی جو کچھ اہمیت ہے، وہ صرف اس قدر کہ ان سے اس طریقے کی قسم کا علم ہوتا ہے، جس سے علم تشریح الاجسام کی رو سے یا عضویاتی طور پر، یہ تصرف ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں، کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جو علم تشریح اجسام، عضویات، یا نفسیات، کے معلومہ واقعات کے منافی ہو۔ میرا خیال ہے، کہ جس حکیم کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے۔

فعل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس فعل تک محدود رکھنا ہی بہتر ہوگا، جو از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلے، اور صرف اسی آلے کے ذریعے سے صادر ہوتا ہے۔ چنانچہ ٹھونگ مارنے کا پہلا عمل، جو بصری ہیج کا نتیجہ ہوتا ہے، انہیں معنوں میں ایک ادنیٰ فعل اضطرابی ہے۔ مجھے بخوبی علم ہے، کہ بعض ممتاز ماہرین عضویاتی نفسیات کا خیال ہے، کہ مخفی فعلیت اضطرابی فعل کے ساتھ مشترک النوعیت ہے، یہ کہ اس کو فعل اضطرابی کی صورت میں تخیل کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہر اس فعل کو فعل اضطرابی کہا جائے، جس میں ایک عصبی دور شامل ہے، تو ان کا یہ خیال بالکل صحیح اور مقول ہے۔ لیکن

جس عقیدہ کی میں یہاں وکالت کر رہا ہوں، اس کے مطابق نعل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص کرنا بہتر ہے، جس کو حیوانی خود کاریت سے تعلق ہے، اس طرح تصرف کے اس اور اعلیٰ عمل کے مابین امتیاز و فرق نمایاں ہو جائیگا۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے، کہ تصرف سے تطابق پیدا کرنے والے آلے کے خود کار اور تسری جو بات میں تغیرات ہو جاتے ہیں، اور ان میں نئی خصوصیت پیدا ہو جاتی ہیں تصرف میں غالباً ہمیشہ دہر اور مثال ہوتا ہے۔ اول ادنیٰ اضطرابی دور اور دوم اعلیٰ دور تصرف۔ جب فرد کی مدت عمر، اور خصوصاً اوّل عمر میں دور تصرف اعلیٰ العلوم ادنیٰ اضطرابی دور کی مدت کرتا ہے، اور اگر اس کو تقویت پہنچاتا ہے، یا کم از کم اس کی فعلیت کو یکساں طور پر جاری رکھتا ہے، تو یہ اضطرابی دور اور زیادہ متصل ہو جاتا ہے۔ جب اس کو روک دیا جاتا ہے، تو استعمال نہ ہونے کی وجہ سے، یہ بحیثیت اضطرابی کے، غائب ہو جاتا ہے۔ جب یہ متغیر کر دیا جاتا ہے، یعنی جب فعلیت کے بعض عناصر کو تقویت پہنچائی جاتی ہے، اور بعض روک دئے جاتے ہیں، تو یہ اسی متغیر صورت میں باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد تصرف رنج کیا جاسکتا ہے، اور تطابق آگے اسی متغیر صورت میں اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ ہماری عادات اسی طرح قائم ہوتی ہیں، اور اسی طریقے سے فعلیتوں کی وہ جماعت پیدا ہوتی ہے، جس کو شانوی اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ یہ عادات اپنی اسی مقصدی نوعیت کو باقی رکھتی ہیں، جو تصرف کا نتیجہ ہے۔ اور اسی تصرف میں ان کی تشکیل ہوتی ہے۔ اب فرض کرو کہ ایک کبوتر ہے جس میں یہ عادات قائم ہو چکی ہیں۔ اگر اس کبوتر کے مخی نصف کرہ حالت نکال لئے جائیں، تب بھی خود کار آلہ پرانے کے تعلیمی اثرات تو باقی رہیں گے، اگرچہ یہ خود خارج ہو چکا ہے۔ لہذا اس ناقص پرندے میں بھی عادات کی فردیت ایک حد تک باقی رہ سکتی ہے۔ ذاتی طور پر اکتساب کی ہوئی عادت کے باقیات سے کسی طرح بھی اس عقیدہ کی تردید یا تنقیض نہیں ہوتی، کہ مخی نصف کرہ بات ہی تصرف کے

واحد مراکز ہیں، اور یہی شعور کا آلہ ہیں۔ اس کی ترویج صرف اس شہادت سے ہو سکتی ہے، جس سے معلوم ہو، کہ حیوانات محض نصف گروہ جات سے محروم کئے جانے کے بعد بھی تجربہ سے مستفید ہوتے ہیں، ادا یہ کہ اب بھی ان کی تربیت کی جاسکتی ہے۔ اب اگر ہم مریض کی حالت کی اصلاح سے قطع نظر کریں، جو عمل جراحی سے تدریجی افاقہ کا نتیجہ ہوتی ہے، تو اس قسم کی شہادت اس وقت تک غیر ممکن الحصول ہے۔

اب ہم مذکورہ بالا سکیم کے بعض نفسیاتی پہلوؤں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ جو احوال شعور میں اب، ح، م، اور ام ذہن مراکز کی فعلیت کے ساتھ ہوتے ہیں، وہ وہ پہلوئے کھتے ہیں۔ اول یہ ماحول کے ان واقعات و حادثات کی علامت ہیں، جو درآئندہ اعصاب کی وساطت سے جسم پر اثر کرتے ہیں۔ ان کے اس پہلو پر تو ہم ارتساعات کے ضمن میں غور کر چکے ہیں۔ دوم۔ ان کے ساتھ خوشگوار سی، یا ناگوار سی، کی کیفیت بھی ہوتی ہے۔ وحشی اقوام اور ادنیٰ اجسام میں تصرف ان احساسی مراکز میں خوشگوار یا ناگوار کیفیت کے غلبہ سے متعین ہوتا ہے، جو مل کر تصرف کے مراکز پر عمل کر رہے ہیں۔ لیکن انسان ایک ذہنی فکر ہستی ہے، جو کردار کے نصب العین قائم کرتی ہے۔ اس کے لئے یہ بیان بہت ابتدائی اور خام ہے۔ پھر تجربہ بھی اس کی تائید نہیں کرتا۔ اس بیان کو انسان پر اس طرح قابل اطلاق بنایا جاسکتا ہے، کہ خوشگوار۔ اور ناگوار کی اصطلاحات بہت وسیع معنوں میں استعمال کی جائیں لیکن بدستی سے یہ استعمال تشبیہ نہیں ہوتا۔ ہم اس بحث کو بھی کسی آئندہ باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ یہاں مذکورہ بالا بیان کو عام کر دینا ہی کافی ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کہیں کہ تصرف کی نوعیت ان احساسی مراکز کی جذبی کیفیت سے معین ہوتی ہے، جو مل کر مرکز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے، کہ کیا شعور کا، مذکورہ بالا وہ پہلوؤں کے علاوہ کوئی

اور پہلو بھی ہے؟ وہ مذکورہ بالا پہلو یہ ہیں :- (۱) یہ علامت ہے، (۲) ان واقعات و حادثات کی، جو درآئندہ اعصاب پر اثر کرتے ہیں، اور (۳) وہ

پہلو جس کو لازمی جذبی کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ کیا شعور کے ان تمام عناصر کے  
اجزاء سے، جو ان دونوں مقولات کے تحت آجاتے ہیں، ہم نے شعور  
کے متغنی کے تمام مشمولات کو بیان کر دیا ہے؛ نفسیات کے مختلف مذاہب  
ان سوالات کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک مذہب کے مطابق  
احساسی اور حسی عناصر کے علاوہ شعور کا ایک تفسیر اور بالکل الگ، پہلو بھی ہے  
اس تفسیر سے پہلو کو وہ ارادہ کہتے ہیں۔ دوسرے مذہب کا دعویٰ ہے کہ  
ابتدائی ارادی عناصر کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے نزدیک جو مظاہر ارادے  
کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، ان کو آسانی سے احساسی عناصر میں تجویز  
کیا جاسکتا ہے، جن کے ساتھ حیثیت حسی بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہمارے  
ہی زمانے میں دعویٰ کیا گیا ہے، کہ جس چیز کو ہم ارادہ کہتے ہیں، وہ  
در اصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ہم جس حرکت کو کرنا چاہتے ہیں، اس  
کی ایک ذہنی تصویر قائم کرنے میں، اور اس کے بعد اس حرکت کو کر ڈالتے  
ہیں۔ ارادے کے وجود کا قائل اس کا جواب دیتا ہے، کہ اگرچہ ارادے  
کا یہ بیان اپنی حد تک صحیح ہے، لیکن یہ نہایت غامضی سے، اور غیب  
الطال کئے، ارادی عنصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ وہ اس بیان کی عدم  
مناسبت کو محسوس فعل کے عدم صدور سے ثابت کر دیتا، اور کہے گا کہ وہ خود  
اپنے تجربے میں ایک ایسی چیز پاتا ہے، جو احساسی عناصر اور حسی عناصر  
سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو تصرف کا شعور ہوتا ہے جس کی  
نوعیت اس فعلیت کو پر روز کرنے یا روکنے کے مطابق ہوتی ہے  
ان دونوں مذاہب میں فیصلہ کئے بغیر، میں اس واقعے کی طرف توجہ  
دلاؤں گا، کہ اگر ابتدائی ارادی عناصر کا وجود ہے، یعنی اگر ارادہ براہ راست  
تجربہ میں آسکتا ہے، اور اگر یہ فکر کا لطف مال نہیں ہے، تو یہ ہماری  
سیکیم کے مطابق نتیجہ ہو گا اس بات کا کہ خود ہو کر تصرف کی فعلیت کے  
ساتھ ساتھ شعور کی ایک خاص صورت پائی جاتی ہے۔

یہ سب محض ایک قیاس ہے، جو ہم نے پیش کیا ہے۔ اس کے

مالہ و ماعلیہ کے احتمالات کے متعلق کسی رائے کا اظہار کئے بغیر ہم تصرف کی عضویات اور نفسیات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ اور زیادہ عمیق طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ملانے کی کوشش کریں گے۔ عضویاتی حیثیت سے مراکز تصرف کی کسی وقت کی فعلیت ممکن ہوتی ہے ان ہیجانات سے جو محض نصف کردہ بات کے مختلف مراکز سے ان میں داخل ہوتے ہیں، اور محض نصف کردہ بات کے مراکز کے کسراتی اضطرابات کسی ایک ہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ کسراتی اضطرابات وہ احساسی اور جذبی عناصر ہیں، جو مل کر احوال شعور بنتے ہیں۔ یا یہ احساسی اور جذبی عناصر ان کسراتی اضطرابات کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اب فرض کر دو کہ شعور کسی اہم جسمانی فعلیت کے نازک تصرف میں مصروف ہے۔ اب چونکہ کسی لمحہ شعور میں شعور کا مجموعی مشمول اس لمحہ کے تجربی ”مجھ“ کو مرکب کرتا ہے، اس لئے یہ ظاہر ہے کہ یہ تجربی ”میں“ نیز بحث فعلیت کو زیر تصرف لاتا ہے۔ قسری افعال کے ساتھ اگر شعور ہوتا بھی ہے، تو اس شعور کی حقیقت محض تماشائی کی ہوتی ہے۔ لیکن جن افعال میں کہ تصرف ہو چکا ہے، ان میں شعور کی حیثیت محض تماشائی کی نہیں ہوتی، بلکہ یہ ان افعال کی رہنمائی کرتا ہے۔ اب شعور آزاد ہے، کہ وہ اپنے ذاتی قوانین کے مطابق رہنمائی کرے، سوائے ان حالات کے جہاں خارجی پابندیاں اور مجبوریات مانع آتی ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث جس کو ہم یہاں چھیڑ نہیں سکتے، میں تمام انتشار اکثر اسی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، کہ ہم آزادی کی دو مختلف صورتوں میں امتیاز نہیں کرتے۔ آزادی کی ایک صورت تو یہ ہے، کہ ہر فرد اپنی فعلیت میں اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق تصرف کر کے میں آزاد ہے۔ دوسری صورت میں قوانین کے حدود سے تجاوز کرنے کی مفروضہ آزادی ہے۔ لیکن ہمارے لئے قابل غور صرف یہ بات ہے، کہ نفسیاتی حیثیت سے جسمانی فعلیتوں کا محرک تصرف اس وقت حالت شعور کا کام ہے، جس کو ہم تجربی ”مجھ“



کہتے ہیں، اور یہی ”مجھ“ اس تصرف کو معین کرتی ہے۔

تصرف کا ایک اور پہلو ہے، جو نفسیات کے لئے بہت اہم ہے۔  
 اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس کو ہم نہایت خوبی کے ساتھ  
 اس سوال سے متعارف کرا سکتے ہیں، کہ توجہ میں کس حد تک تصرف ممکن  
 ہے؟ توجہ کی ماہیت اس طرح بیان کی جاسکتی ہے، کہ کسی چیز کو شعور  
 کے مرکز میں لانے، اور اس کو وہاں قائم رکھنے کا نام توجہ ہے۔ منکبیج اور  
 ارتسام کے باب میں ہم کافی تفصیل کے ساتھ اس طریقے پر بحث کر چکے  
 ہیں، جس سے ارتسامات اور خیالات مرکز میں لائے جاتے ہیں۔  
 اب ارتسامات کو شعور کے مرکز میں لانے، اور ان کو وہاں قائم رکھنے  
 کے لئے تو بہت سے عضلات کے انقباض کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ  
 بلاشبہ انہیں معنوں میں صحت کے ساتھ معین طور پر قابو کئے جاسکتے ہیں،  
 جن میں کہ ہم نے اس اصطلاح کو اب تک استعمال کیا ہے۔ فرض کرو،  
 کہ ہم ایک بصری میدان میں سے ایک مسجد کے مینار کو اس طرح مرکز  
 میں لاتے ہیں۔ یہاں اگرچہ تفصیل انقباض ادنیٰ اس مرکز کا نتیجہ ہوتی ہیں،  
 تاہم اس خاص چیز پر آنکھوں کو جانا، اور اس طرح اس کو مرکزی بنانا  
 شعوری مخفی تصرف کا کام ہے۔ اب فرض کرو، کہ بعد میں ہم کسی وقت  
 آرام کر رہے ہیں، کیسے ہوئے ہیں، کہ تلامذہ کی وجہ سے اس مینار کی تصویر  
 یا اس کا خیال، مرکز میں آتا ہے۔ اب ہم اس کو مرکز میں قائم رکھتے ہیں  
 کس حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں، اور اس صورت میں تصرف کس  
 طرح کام کرتا ہے؟ میرے نزدیک یہ ایک عام تجربہ ہے، کہ ہم اس کو  
 بصورت خیال مرکز میں اس آسانی سے قائم نہیں رکھ سکتے، جس قدر  
 آسانی سے اس کو بصورت ارتسام رکھ سکتے ہیں۔ یہ ناممکن نہیں کہ جس  
 وقت کوئی خیال مرکز میں ہوا، اس وقت اس مرکز تصرف میں تحت  
 غالب فیلیٹ پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے یہ بصورت ارتسام شعور کے  
 مرکز میں آتا ہے، اور اس طرح مناسب حرکی انقباضات فی الواقع پیدا

ہو جائیں، اور ان انقباضات کی وجہ سے آنکھیں اس طرح بن جائیں، گویا وہ فی الواقع کسی چیز کو دیکھ رہی ہیں لیکن موجودہ بحث کے لئے ہم ان باتوں کو نظر انداز کرینگے، تاکہ اصلی سوال صاف طور پر ہمارے سامنے آجائے۔ اصل سوال یہ ہے، کہ کیا محی نصف کردہ جات، جو اپنی خود کار مرکز میں تصرف کرتے ہیں، خود اپنی فعلیت میں بھی تصرف کر سکتے ہیں؟ بالفاظ دیگر کیا وہ خود اپنے احساسی مرکز میں تصرف کے خیالات کے سیلان کو مستغیر یا اس سیلان کی رہنمائی کر سکتے ہیں؟

ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش سے قبل ان معنوں کو سمجھنی ذہن نشین کر لینا چاہئے، جن میں ہم نے تصرف کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ شروع سے اب تک ہم حرکی تصرف، یا از خود پیدا ہونے والی فعلیت کے آلہ کے تصرف، پر غور کرتے رہے ہیں۔ اور ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ ارتسامات کی طرف توجہ کرنے میں بھی تصرف ان حرکی آلات کا ہوتا ہے، جن کی وجہ سے وہ ارتسام شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن جب ہم سوال کرتے ہیں، کہ ہم اپنے خیالات کے سیلان کو قابو میں لاسکتے ہیں؟ تو ظاہر ہے، کہ ہم بلا واسطہ حرکی تصرف کا ذکر نہیں کرتے۔ خیالات کے حرکی تصرف کا واحد ممکن طریقہ یہ ہے، کہ ہم محی نصف کردہ جات کے احساسی مرکز کی دعائی رسد کا بندوبست کریں، اور کچھ بعید نہیں، کہ ہم اس میں کامیاب ہو جائیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ مختلف آلات، یا اجزاء آلات، ہم میں خون کی رسد کا نہایت نفاست کے ساتھ، از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلہ کی وساطت سے، بندوبست ہوتا ہے یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ کسی آلہ میں خون کی مقدار میں اضافہ سے اس آلہ کی وظیفی فعلیت، طبعی اور فطری حدود کے اندر اندر قوی و شدید ہو جاتی ہے۔ اور اگرچہ اکثر خاص اور عمومی

کا انتظام، اصولاً شعوری تصرف سے بالکل باہر ہوتا ہے۔ تاہم عضویاتی نقطہ نظر سے منظور کیا جاسکتا ہے، کہ مخفی تشریب بعض مراکز تصرف ایسے ہوتے ہیں، جو نصف کرہ جات کے احساسی مراکز میں خون کی رسد کا انتظام کرتے ہیں، اور اس انتظام سے ان مراکز کی فعلیت قوی ہو جاتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جو خیالات ان مراکز کی فعلیت سے پیدا ہو رہے ہیں، وہ زیادہ واضح اور پائدار ہو جائیں گے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی شہادت بہم نہیں پہنچی، جس سے اس عقیدہ کی نائند ہوتی ہو۔

سوال ویسا کا ویسا ہی بانی رہتا ہے، کہ کیا نصف کرہ جات خود اپنے احساسی مراکز کی فعلیت کو تصفیہ لاسکتے ہیں؟ اس سوال پر نفسی نقطہ نظر سے غور کرنا شاید بہتر ہوگا۔ لیکن اس طرح غور کرنے میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ احوال شعور کس طرح معین ہوتے ہیں۔ ہم تین متعاقب لمحات میں احوال شعور کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں۔

۱	۲	۳
ا	ج	د
ب	ب	ج
ج	د	م

اب فرض کرو کہ شعور کی لہر کے پہلے لمحہ کے مشمول کو ہم **ا** وغیرہ سے ظاہر کرتے ہیں تو یہی اس لمحہ کے ”مجھ“ کو ظاہر کریگا۔ لیکن پہلے لمحہ کا **ا** **ج** وغیرہ دوسرے لمحہ کے **ج** **د** وغیرہ اُن شرائط کے ماسخت، جن کو ہم پہلے کسی باب بیان کر آئی ہیں،

معین کرتا ہے، اور یہی ج ب د وغیرہ دوسرے لمحہ کا ”مجھ“ ہے۔ اسی طرح دوسرے لمحہ کا ج ب د وغیرہ تیسرے لمحہ کے د ج ص وغیرہ کو معین کرتا ہے۔ علیٰ اندازہ تقیاس لمحات شعور کے کسی معلومہ سلسلہ میں ہر ماقبل کا لمحہ مابعد کے لمحہ کو معین کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر تجربی ”ہیں“ وہ چیز ہے، جو خیالات کے تسلسل کو ہمیشہ اور مستقلاً معین کرتا ہے۔ جو نفسی ”میں“ مرکز تصرف کے ذریعہ جسم کی حرکی فعلیتوں پر اثر کرتا ہے، وہی تلاشی ریشوں کے ذریعہ احساسی مراکز پر اثر کرتا ہے، اور یہی احساسی مراکز خیالات کو پیدا کرنے میں کام آتے ہیں۔

لیکن اب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ کوئی ایسی طاقت ہے جو احساسی مراکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کو روک دے، ہمارا مطلب یہ ہے، کہ اگر کوئی خیال، یا مثال، غالب ہے، تو کیا کوئی ایسا آلہ موجود ہے، جو اس مرکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کی تخفیف کر دے جس کے کمراتی اضطرابات کو وہ خیال مثلاً نہیں ہے؟ اس وقت ہم اس سوال کا جواب عضویاتی نقطہ نظر سے نہیں دے سکتے اور نفسیاتی شہادت اس کی موافقت یا مخالفت میں قطعی نہیں۔ عضویاتی حقیقت سے زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ کوئی بیہی وجہ اس قسم کی موجود نہیں جس سے یہ اتناغ یا اضافہ نامکن ہو، اس میں کسی کو شبہ نہیں، کہ حرکی فعلیتوں کا اتناغ مراکز تصرف کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ مراکز براہ راست عضلی آلے پر عمل نہیں کرتے، بلکہ حرکی فعلیتوں میں از خود پیدا ہونے والے تطابق کے ادنیٰ مراکز پر عمل کرتے ہیں، اور ان کی وسالت سے ان فعلیتوں کا اتناغ ہوتا ہے یعنی یہ کہ عصبی مراکز اتناغ یا زیادہ کا باعث ہوتے ہیں ایسی لئے کوئی بیہی وجہ اس تقیاس کو رد کرنے کی نہیں، کہ احساسی مراکز کی فعلیت کا اتناغ یا زیادہ ان مخصوص مراکز تصرف کا نتیجہ ہوتا ہے جو خاص اسی کام کے واسطے پیدا ہوئے ہیں عضویات دماغ کی موجودہ حالت میں ہم اس سے زیادہ اور پیچھے نہیں کہہ سکتے۔

نفسیاتی حقیقت سے شہادت قطعی نہیں ہم کو یہاں انعطاف یا انحراف توجہ کی وجہ سے شعوری شدت کی اضافی کمی یا زیادتی اور از زیادہ اتناغ

کی وجہ سے اس کی اطلاقی کمی یا زیادتی میں امتیاز کرنا پڑتا ہے، اور یہ کام کچھ آسان نہیں۔ لیکن اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ احساسی مراکز کے زیر بحث تصرف کی غیر موجودگی میں انعطاف، یا انحراف تو وہ تمام تر متوقوف ہو گا اُن حصوں کے حرکی تصرف پر جن کے ذریعہ سے ارتسامات وصول ہوتے ہیں ہم خیالات کے تسلسل پر کسی قسم کا کوئی قابو نہیں پاسکتے۔ محض مشاہدہ سے اس بات کا فیصلہ بہت دشوار ہے، کہ اُن مراکز پر اس قسم کا کوئی قابو ہے کہ نہیں، جو احساسی ارتسامات پیدا کرتے ہیں ابھی قصور سے ہی دونوں کا واقعہ ہے، کہ مجھے کو اتفاق سے ایک ایسے مقام پر کسی کا انتظار کرنا پڑا جہاں میرے دائیں اور بائیں طرف تقریباً مساوی فاصلہ پر بیڈنچرے تھے۔ اس مدت انتظار میں نے اپنی قابلیت توجہ پر کچھ تجربات کئے مجھ کو بہت ہی جلدی معلوم ہو گیا، کہ میں ان دونوں میں سے صرف ایک کی طرف توجہ کر سکتا ہوں، اور جب ایک طرف توجہ کرتا ہوں، تو دوسرا سیری توجہ سے بالکل خارج ہو جاتا ہے۔ پھر یہ کہ میں اُن کو ملا کر مجموعہ مرکب بنا سکتا ہوں جب سیری توجہ کسی ایک کی طرف ہوتی تھی، تو دوسرے کی آواز سے مجھے کوئی تکلیف نہ ہوتی تھی۔ لیکن جب میں دونوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرتا تھا، تو نتیجہ بہت تکلیف دہ نکلتا تھا۔ میں کہوں گا کہ دونوں بیڈوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرنے میں میں ان دونوں میں سے کسی کو منتخب کر لیتا تھا۔ لیکن اس انتخاب کے بعد اس کو مرکز میں باقی رکھنا نسبتاً آسان تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک مشتاق مغنی کچھ گاتے وقت کسی ایک سر کا انتخاب کر کے، اس کو مرکز میں لاسکتا ہے، اس طرح کہ باقی کی سریں اس منتخب سر کا لازمہ بن جائیں۔

اب سوال یہ ہے، کہ یہ انتخاب کس طرح ہوتا ہے، یہاں میرے معلوم کرنا مشکل ہے، کہ سماعت میں جو حصے کام کرتے ہیں، ان کا حرکی تصرف کس طرح دو مختلف سروں میں سے ایک کو بہ حیثیت اس کے منتخب کرتا ہے، کہ یہ شعور میں غالب ہے۔

یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ عام خیال یہ ہے، کہ توحسب میں  
ہیما ت وصول کرنے والے آلات کے حرکی تصرف کے علاوہ کچھ اور بھی  
ہوتا ہے۔ یہ خیال ایک وسیع ذاتی مشاہدے پر مبنی ہے، اگرچہ یہ مشاہدہ ہر  
صورت میں بہت گہرا نہیں ہوتا۔ اس خیال کو ہم بالکل نظر انداز بھی نہیں  
کر سکتے۔ اس کے علاوہ اکثر افراد اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ  
وہ اپنی حیات، اور جسمانی اور روحانی الہم کی حساسیت کو زیر تصرف لائے ہیں  
اور یہ کہ شش و مہرین سے یہ تصرف بہتر کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر مخفی نصرت  
کرہ جات میں ایسے مراکز تصرف موجود نہیں، جو از و یاد یا امتناع پیدا  
کرتے ہیں، تو سمجھ میں نہیں آتا، کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں تصرف  
کس طرح ہوتا ہے۔

زیادۂ احساس اور فقدان احساس ہنایطیقت کے عام ترین تماشے  
ہیں۔ بعض صورتوں میں ہنایطیقتی تبلیغ سے حواس میں غیر معمولی تیزی پیدا  
ہو جاتی ہے، اور بعض حالات میں یہ غیر معمولی طور پر کند ہو جاتا ہے۔  
اسی طرح ہنایطیقتی تبلیغ سے پیدا ہونے والے ادہام میں بعض مراکز میں،  
داخلی تبلیغ کی وجہ سے، اس قدر غیر معمولی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، کہ اس  
تبلیغ سے پیدا ہونے والی تصاویر و تمثالات ارشادات کی وضاحت  
و ثبات اختیار کر لیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ حالت ہنایطیقتی کے یہ مظاہر  
کچھ تو مراکز تصرف پر اس اثر سے پیدا ہوتے ہوں، جن کی اس  
وقت تک توجیہ نہیں ہوئی، اور جو مخفی مراکز احساسی تجربہ میں کام کرتے ہیں،  
ان کی فعالیت میں شدت، یا امتناع پیدا کرنا ان مراکز تصرف کا وظیفہ  
ہو۔

۱۰ Hyperaesthesia

۱۱ Anaesthesia

۱۲ Hallucinations

اب ہم کو خود کابیت اور تصرف کے متعلق اُن تمام نتائج کو جن تک ہم پہنچے ہیں، اور اُن تمام قیاسات کو جو ہم نے قائم کئے ہیں، بالا اجمال بیان کر دینا چاہیے۔ خود کار فعلیتوں، اور اختیار سی فعل میں جو فرق میں نے بیان کیا ہے، وہ بہت واضح ہے جو حکیم کہ میں نے پیش کی ہے، اس کے مطابق خود کار فعلیتوں میں درآئندہ ہجانات، قطعات پیدا کرنے والے مراکز، اور برآئندہ ہجانات شامل ہوتے ہیں۔ ان فعلیتوں کے صدور میں ہمارا جسم ایک خود کار نشین ہوتا ہے۔ یہاں تک تمام عمل حیات تپاتی ہے۔ حرکی فعلیتوں کے تصرف میں ہمیشہ ایک عرووی خط شامل ہوتا ہے جس کے دوران میں بعض مراکز پیدا ہوتے ہیں، جن کو مراکز تصرف کہتے ہیں۔ خود کار آلہ کے ادنیٰ قطعاتی مراکز کی فعلیت میں قوت، یا ضعف، کا پیدا کرنا ان مراکز کا کام ہے۔ ان ہی مراکز تصرف کے ساتھ وہ احساسی مراکز متولف ہوتے ہیں، جن کی وظیفی فعلیت شعوری یا شعور کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ احساسی مراکز اس عرووی خط پر اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ یہ مراکز تصرف کی ازاد پادوی یا انتہائی فعلیت کی نوعیت کو اس جذبی کیفیت کے مطابق معین کرتے ہیں، جو خود ان کی اپنی فعلیت کا لازمہ ہوتی ہے۔ اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں میں احساسی مراکز اور مراکز تصرف، دماغ کے مخی نصف کرہ جات میں ہوتے ہیں۔ اس حد تک تو تصرف خالصہ حرکی ہوتا ہے اور اسی حد تک دماغ اور مرکزی نظام اعصاب کی تشریح اور عضویات میں بہت سی باتیں ہیں، جو ہمارے اس قیاس کی تائید کرتی ہیں بعض ماہرین نے ایک اور امکان کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کو اگرچہ اس وقت مخی تشریح اور عضویات کی تائید حاصل نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی، جہاں تک مجھے علم ہے، یہ تشریح عضویات اس کی تردید بھی نہیں کرتے۔ وہ امکان یہ ہے، کہ بعض مخی مراکز اس قسم کے موجود ہیں، جو احساسی مراکز

کی فعلیت کو زیر تصرف لاتے ہیں اس قیاس کی بنا خالصتاً نفسیاتی ہے۔ دعویٰ یہ ہے، کہ اگر محی فعلیت، اور اس کے ذہنی مشروبات، کا تصرف حقیقی ہے یعنی اگر حیجیات وصول کرنے والے اجزاء پر سلسلہ حر کی تصرف توجہ کی جس قوت کا نتیجہ ہوتا ہے، اس کے علاوہ توجہ کی کوئی اور قوت موجود ہے، تو یہ قوت لازماً ایک عروہی خط، اور اس سے متعلق مرکز تصرف کے ذریعہ سے پیدا ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ تصرف حیجانات کی تقویت یا تضعیف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ حیجانات اُس نظام سے باہر کسی اور نظام سے آنے چاہئیں جس کو زیر تصرف لایا جا رہا ہے۔ بلکہ اس پر معلوم ہوتا ہے، کہ یہ آخری قضیہ موت و حیات کا محتاج ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ امر یہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فرض کرو کہ ایک احساسی مرکز میں فعلیت ہوتی ہے اور یہ کہ کسی نہ کسی قسم یا شکل کا شعور اس کی فعلیت کا لازمہ ہے۔ اس طرح کی حالت میں میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ یہ خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کس طرح کر سکتا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس مرکز کی یہ فعلیت خوشگوار ہے، یا ناخوشگوار۔ اب اس بات کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے، کہ یہ خوشگوار یا ناخوشگوار، کیفیت ایک ایسے مرکز پر مختلف اثرات پیدا کرے گی، جو اس سے باہر تو ہے، لیکن بے تعلق نہیں لیکن میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ اس کی خوشگوار یا ناخوشگوار کیفیت کس طرح خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کا باعث ہوگی۔ اس قسم کے اعتراض میں یہ غیر مباح افتراض شامل معلوم ہوتا ہے، کہ سہرت یا الم فعلیت سے باہر کوئی چیز ہے، اور یہ کہ یہ اس فعلیت کو زیر تصرف لاسکتا ہے۔ لہذا جو تعلقات کہ عضویات کے دوش بدوش چلنے کی توجہ کرتی ہے، اس کے نزدیک کسی فاعل مرکز کا تصرف لازماً تقویٰ ہی کا نتیجہ ہی جانا کا نتیجہ ہوگا، جو اس مرکز میں کسی اور عروہی مرکز سے آئے ہوئے ہے۔

اس باب میں ہم نے اعلیٰ بے ریڑہ جانوروں مثلاً جینیٹ یا شہد کی کھمبے کی خود کاریت، یا تصرف کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ ان کے افعال اس عقیدے کے موید معلوم ہوتے ہیں، کہ ان میں بھی از خود تطابق پیدا کرنے والے



آئے کے علاوہ ایک آلہ تصرف کا ہے۔ لیکن اگر اس قسم کے مراکز موجود ہیں تو اس وقت تک ان میں ان مراکز کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوا۔ یہ تحقیق ایک نہایت ہی بار آور موضوع ہے، لیکن اس کے لئے نقطہ آغاز کی ضرورت ہے، اور اسی کا دستیاب ہونا دشوار ہے۔

خاتمے پر اس بات کی طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا، کہ تصرف یہ حرکی ہو، یا توجہ کا رُوح کے اندر مجوزہ تصرف ہو، ہر صورت میں اس کو نفسیاتی حیثیت سے کوشش کے اس احساس سے الگ رکھنا چاہئے، بعض اوقات اس کے ساتھ ہوتا ہے کوشش کا یہ احساس تقریباً نفسیاتی حرکی فعلیتوں کا احساسی آلہ ہوتا ہے۔ پُر شکن پیشانی، ایک حزنک بند دانت کسی قدر کا جو اتھکس، اور اسی طرح کے اور تغیرات صرف حرکی تصرف ہی کے ساتھ ہیں ہوتے بلکہ گہری اور پیچیدہ فکر و توجہ کے ساتھ بھی پائے جاتے ہیں۔ ان کے نفسی اثرات کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں نفسی اثرات کو ہم کوشش کہتے ہیں۔ نفسیات میں حرکی ارتسامات کی کار فرمائی کو اگرچہ اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم ”ترکیب و لزوم“ کے باب میں دیکھ چکے ہیں، یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔

# باب دوازدہم

## جہلت اور عقل

اس سے قبل میں ان تجربات و مشاہدات کو بیان کر چکا ہوں جو میں نے چوزوں پر کئے ہیں۔ اس باب میں میں اُن اور اسی قسم کے دیگر مشاہدات سے مدد لے کر جہلت اور عقل کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

جن انڈوں سے یہ چوزے نکلے تھے، ان کو مرغی کے نیچے سے بچے نکلنے کے دوہن دن قبل ہی نکال کر مشین میں رکھ دیا گیا تھا۔ لہذا یہ بچے اس دنیا کا تجربہ حاصل کرنے میں والدین کی رہنمائی سے محروم تھے۔ میں نے سب سے پہلے ان کی پکڑنے اور نکلنے کی قابلیت کی طرف توجہ کی۔ میں نے ان میں سے ایک کو جس کی عمر قریب قریب اٹھارہ مہینے تھی، تجربے کے لئے انتخاب کیا۔ میں نے اس کے سامنے انڈے کی سفیدی کے تین چھوٹے چھوٹے ٹکڑے رکھے، اور ایک لمبے سے پن سے ان کو برابر ہلاتا رہا، تاکہ اس کی توجہ اس کی طرف منعطف ہو جائے۔ جلدی ہی اس نے ان میں سے ایک پر ٹھونگ ماری، پانچویں گھنٹہ میں اس کو چونچ میں لے لیا، اور ذرا بے ڈھنگے طریقے سے اس کو نگل گیا۔ دوسرے

ٹکڑے پر اس کی ٹھونگ دوسری کوشش میں پڑی۔ لیکن یہ بھی پوری طرح  
 کامیاب نہ ہوئی، کیونکہ ٹھونگ لگتے ہی وہ ایک طرف سرک گیا۔  
 اب اس نے تیسرے کی طرف توجہ کی، اور تیسری ہی کوشش میں اس  
 کو چونچ میں لے کر نکل گیا۔ ایک گھنٹے کے بعد میں نے پھر اندے کی  
 سفیدی اور روٹی کے ٹکڑے سے اس کی آزمائش کی۔ بالعموم دوسری یا  
 تیسری کوشش میں اس کی ٹھونگ اس پر پڑتی تھی، اگرچہ بعض اوقات وہ  
 اس کو بچڑنے میں کامیاب نہ ہوتا تھا۔ ایک دفعہ تو اس نے پہلی ہی  
 کوشش میں روٹی کے ٹکڑے پر ٹھونگ ماری، اور اس کو چونچ میں پکڑ لیا۔  
 اس خاص چوزے کی فعالیت کے مشاہدات میرے نزدیک بیشکی ہیں۔  
 جھوٹے چھوٹے چوزوں میں ٹھونگ مارنے کا قطبیت پیدا ہوتی ہے کہ  
 ذہنت کافی صحیح ہوتا ہے، اگرچہ اس کو کامل نہیں کہہ سکتے۔ اگر ان کو خدا بنے  
 سے قبل عرصہ تک زمین کی دراز میں رہنے دیا جائے اور اس سے ان  
 کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں، اور اس کے بعد نکالا جائے تو ان کے ٹھونگ  
 مارنے کا فعل زیادہ صحیح ہوتا ہے، لیکن پھر بھی پوری طرح صحیح نہیں ہوتا۔  
 ان کی فعالیت زندگی کے پہلے دن کے خاتمے پر میں نے ان کے  
 سامنے ایک لمبی چھوڑی۔ اکثر دنوں نے تو اس کی طرف توجہ تک نہ کی،  
 لیکن ان سے ایک جس کو میں اسود کہو، اس کا تعاقب کیا، اور اس  
 پر ٹھونگ ماری۔ ساتویں کوشش میں اس نے اس کو پکڑ لیا، اور کھا گیا۔  
 گھنٹے ہی بھر کے بعد اس نے چوتھی کوشش میں ایک کھی اور پکڑ لی۔ اس  
 کے بعد ایک اور کیڑے کو اس نے بارہویں کوشش میں پکڑا، لیکن اس  
 کو بغیر کھائے چھوڑ دیا۔ باقی چوزوں نے کھیوں کی طرف توجہ نہ کی، اگرچہ  
 انہوں نے اکثر اس کیڑے پر ٹھونگیں ماریں، جس کو اسود نے محروم کیا  
 تھا۔ جو بچے کے بعد میں نکلے ان کے سامنے میں نے ایک بڑی لمبی چھوڑی  
 جس کے پر تھوڑے تھوڑے کاٹ ڈالے گئے تھے۔ یہ تجربہ میں نے ان  
 کی عمر کے دوسرے دن کیا۔ ان میں سے ایک نے اس کا تعاقب کیا،

لیکن پھر ٹھیکر خطرے کی مخصوص آواز نکالی۔ پہلا موقع تھا کہ میں نے ان بچوں کے منہ سے یہ آواز سنی۔ ممکن ہے کہ کبھی کے پروں کی آواز اس کا باعث ہوئی ہو۔ بعد میں اسی چوز سے نے اس کا تعاقب کیا اور بہت کاوش کے بعد اس کو پھونک کر کھینچا گیا۔

ان تمام تجربات و مشاہدات سے واضح ہوتا ہے کہ کسی چیز کو پھونکے کی مہارت پیدا کرنے کے وقت مکمل نہیں ہوتی۔ اس تکمیل کے لئے کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ میں نے اس وقت تک صرف خوراک کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بہت ہی جلدی میں نے دیکھا کہ چوز بے ہراس چھوٹی چیز پر ٹھونک پارتے تھے، جو ان کے سامنے رکھی جاتی تھی، اور اگر یہ بہت چھوٹی ہو جاتی تھی، تو یہ تقریباً ہر چیز کو کھا لیتے تھے، یا کم از کم چوتھائی لے کر اس کی آواز سن کر لیتے تھے۔ دانوں، ریت کے ذروں، دیہاتوں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں، سب کے ساتھ ان کا یہی سلوک تھا۔ میں نے اپنی تجربہ نگاہ میں اخباروں کا فرش کیا تھا، تمام چوز سے ان اخباروں کے مطبوعہ حروف، اور بالخصوص بڑے بڑے حروف، پر بار بار ٹھونکیں مارتے تھے۔ میں نے ان چوزوں کے سامنے باجرا، جوار اور مکئی تینوں چیزوں کا ڈالیں یہ سب ان دانوں پر بلا تفریق و امتیاز ٹھونکے مارتے تھے۔ مگر ان کے لئے بڑی تھی، لہذا وہ جوار اور باجرا سے کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے، غالباً اس وجہ سے کہ ان کے دانے چھوٹے ہوتے ہیں، اور ان کو آسانی سے نگلا جاسکتا ہے۔ ریت اور چھوٹی چھوٹی کنکریوں پر بھی وہ اسی شوق سے گرتے تھے، جتنے کہ دانوں پر۔ بلکہ انہیں خوراک کے پسنے کے لئے ان کنکروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ باجرا ان کو مرغوب معلوم ہونے لگا، اور چوتھے دن وہ جن جن کھانے تھے ان دانوں کے علاوہ وہ تقریباً ہر چیز، مثلاً کاغذ کے پرزوں، بنوں، مالا کے دانوں، چونے کے ذروں، سگریٹ کی راکھ، پر ٹھونک مارتے تھے، لیکن مگھنے میں وہ اس قدر بے پروا نہ ہوتے تھے۔ وہ ہر چیز، بلا تہیز

و تفریق دیکھتے تھے۔ وہ اکثر اپنے، اور اپنے ساتھیوں کے بچوں پر ٹھونکنے مارنے لگے، اور بعض اوقات تو ایک دوسرے کی آنکھوں پر ٹھونکنے لگتی تھیں۔ بن کا سیاہ سر، دیا سلائی کا سرا، چاقو کی نوک، سونے کی تہذیب، انگوٹھی، غرض ہر چیز ان کی توجہ کو مبغیبتی تھی۔ وہ ان پر ٹھونکنے مارنے لگے۔ چونچ سے ان کی پرتال کرتے تھے، لیکن بڑی بڑی چیزوں کے پاس جاتے دڑتے تھے۔ لیکن اسود دیاں بھی نہیں چوکتا تھا، سیرے دن ان میں سے چار نے کئی بار ایک شگفتی ہوئی سکرپٹ پر ٹھونک ماری، لیکن بعض اوقات دھوئیں کی بو کی وجہ سے وہ رُک جاتے تھے، اپنے سروں کو ہلاتے تھے، اور عجیب مضحکہ خیز طریقے سے اپنی چونچوں کو زمین پر رگڑتے تھے۔ ایک یا دو منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن کبھی کبھی اس طرف آنکھتے تھے۔ جب سکرپٹ پوری جل چکی اور راکھ ٹھنڈی ہو گئی تو وہ آئے اور اس کو دیکھا۔ ایک چوز نے تو اس کو دیکھ کر ہی، اس پر ٹھونک مارے بغیر اپنی چونچ کو زمین پر رگڑا۔

میں نے ان کو پانی دو سیرے دن کی صبح سے قبل نہ دیا۔ اس وقت ان کی عمر بیس اور بیس گھنٹوں کے درمیان تھی۔ اب میں نے ایک تھیلے برتن میں ان کے سامنے پانی رکھا۔ لیکن وہ اس کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔ اکثر تو اس میں دوڑتے ہوئے گزرے، اور باوجود اس کے انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اتفاق سے ایک چوزہ پانی میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اپنے پیچے پر ٹھونک ماری۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے چونچ اٹھائی، اور پینا شروع کیا۔ دوسرے چوزوں نے اب بھی اس کی طرف التفات نہ کیا۔ لیکن ایک دفعہ اسود دیاں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اس برتن کے کندے کے قریب بلبہ دیکھا، اور اس پر ٹھونک ماری۔ اب اس نے بھی پینا شروع کیا معلوم ایسا ہوتا تھا کہ چونچ میں پانی کے ہونے سے فوراً پیچے کا خیال آیا۔ جب وہ کھڑا رہا تھا، تو اور بھی آئے اور متحرک پانی

پر ٹھونگیں مارنی شروع کیں۔ اب انہوں نے بھی پانی پیا۔ میں اس سے قبل بیان کر چکا ہوں، کہ بعد میں ان میں سے ایک پانی میں سے دوڑتا ہوا گزر رہا تھا، کہ کھڑا ہو گیا، اور پانی پینے لگا۔ میں یہاں اپنے روزنامے کے ایک یاد دہانی کے تحت لکھتا ہوں کہ بلخ کے بچوں پر تجربات کا ذکر ہے۔ ان بچوں میں سے ایک تو ایک بجے دوپہر کو انڈے سے نکلا تھا۔ اس کو میں آئندہ ہر جگہ بٹھو لگا۔ دوسرا پانچ بجے شام کو نکلا تھا، اس کا نام میں ج رکھوں گا۔

دوسرے دن بارہ بجے دوپہر کو میں نے ان کو شین کی دراز سے نکالا، اور ان کے سامنے انڈے کی سفیدی ڈالی۔ ٹھونگ مارنے کا تعلق ناقص تھا۔ اگر وہ کسی چیز کو چوبیس میں پکڑ لیتے تھے، تو اس کو پولا کر اگل دیے تھے۔ ان دونوں کی ٹانگیں کمزور تھیں۔ وہ اکثر اپنی دموں کے بل پیچھے کی طرف گرتے تھے، لیکن اب ہر حال قومی تر تھا۔ وہ ہر اس چیز پر ٹھونگ مارتے تھے، جن پر ان کی نگاہ پڑتی تھی۔ لیکن ان کا نشانہ ٹھیک نہ لگتا تھا۔ میں نے ان کے سامنے بھی ایک ٹھیکے برتن میں پانی رکھا۔ وہ اس میں سے کئی دفعہ گزرے، لیکن ایک دفعہ بھی انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی میں نے ب کی چونچ زبردستی پانی میں ڈبو دی۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے پالی پیا، اور بار بار پانی پر ٹھونگیں مارتا رہا۔ دونوں انڈے کی سفیدی پر ٹھونگیں مارتے تھے، اور میسر می پاچھی کوشش میں اس کو پکڑ لیتے تھے، اور پھر اگل دیتے تھے، شاید ذرا نگل بھی لیتے ہوں۔ اس کے بعد میں نے ان کو ان کے ٹوکے میں بند کر دیا۔

سوا دو بجے دوپہر کو میں نے ان کو پھر باہر نکالا۔ وہ ادھر ادھر پھرتے پھرتے پانی کے پاس آئے۔ دونوں نے فوراً پانی پیا۔ انہوں نے انڈے کی سفیدی پر ٹھونگ ماری، جس کو نمایاں کرنے کی غرض سے سیاہ تھالی میں رکھا گیا تھا، لیکن اس کا زیادہ حصہ انہوں نے اگل دیا۔ چار بجے شام کو میں نے ب کو نہانے کے ٹب میں ڈال دیا، تیرتا، اور نہایت

زہر شمر، اور جوش کے ساتھ پیرا تار رہا۔ اور ساتھ ہی سائنہ میٹ بھی کرتا جاتا تھا۔ ایک منٹ سے کم میں اس نے ٹب کا پکڑ لگایا، اور کناروں پر برابر ٹھونگیں مارتا رہا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں لے آیا۔ تھوڑی ہی دیر بعد ب اور ج دونوں سیدھے پانی کے برتن کے پاس گئے، اور جا کر پانی میں بیٹھ گئے۔ انہوں نے بنیر کسی ترغیب و تحریض کے انٹسے کی سفیدی پر ٹھونگیں ماریں، لیکن ان کو بغیر سنگے اگل دیا۔ ان میں سے ایک نے اپنا سر کھجایا، اور اس فعل میں دو یا تین منبر لڑھکا۔ شام کو ساڑھے چھ بجے انہوں نے نہایت آزادی سے انڈے کی سفیدی کھائی۔ اب ان کا ٹھونگ مارنے کا تطابق کافی صحیح ہو گیا تھا، لیکن پوری طرح صحیح اب بھی نہ تھا۔ میں نے ج کو نہانے کے ٹب میں ڈالا، وہ بھی نہایت جوش کے ساتھ پاؤں مارتا رہا، اور برابر میٹ کرتا رہا۔ اس کے بعد اس نے بنیرنا شروع کیا، اور کناروں پر ٹھونگیں ماریں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تیرنے کا تطابق پیدائش کے وقت چلنے کے تطابق کے مقابلے میں زیادہ کال ہوتا ہے۔

اگلے دن صبح کے نو بجے ٹب اور ج سیدھے پانی کی طرف گئے۔ انہوں نے نہایت رغبت کے ساتھ انڈے کی سفیدی کھائی، اور بڑے بڑے نوالے نگلتے رہے۔ لیکن اسی اشار میں کبھی کبھی وہ اپنا سر بھی کھجالیٹے تھے، اور ہر دفعہ لڑھکتے تھے۔ وہ اپنے سینے کے نرم پروں کو بائیں اسی طرح ہموار کرتے تھے، جیسے کہ اور بطنیں کرتی ہیں۔ وہ بطنوں کے مسلمہ طریقے سے اپنی چونچوں کو اپنی دُموں کی جڑ کے پاس لے جاتے تھے، اور اپنے سروں کو اپنی پیٹھ پر رگڑتے تھے۔ وہ کھڑے ہوئے، اپنے پروں کو ہلایا، اور نہایت بیخونڈے طریقے سے بیٹھ گئے۔ اس سے معلوم ہوتا تھا، کہ ان کا یہ تطابق ناقص ہے۔ گیارہ بجے میں نے ان کے سامنے پردار کھی جھوڑی۔ ب نے اس کا تعاقب کیا، اس پر بہت دفعہ ٹھونگیں ماریں، لیکن بچوانہ سکا۔ اتنی دیر میں وہ کبھی اجنار کے نیچے گھس گئی۔ میں نے اس کو

وہاں سے نکلا، تو ب نے پھر تعاقب شروع کیا، اور بار بار ٹھونکنیں لیں، لیکن اب گے یہ کبھی ایک سو راخ میں سے باہر نکل سکتی۔ میں نے اس کو پکڑ کر پھر اس کے سامنے چھوڑا۔ اس دفعہ اس نے تین سہرتہ ٹھونکنیں مارنے کے بعد اس کو پکڑ لیا، اور نہایت رغبت کے ساتھ اس کو نگل گیا۔ دوسرے بچے ج نے بہت سی ناکام کوششوں کے بعد ایک اور کبھی پکڑ لی۔ وہ دونوں خود اپنے اور دوسروں کے براز پر ٹھونکنیں مارتے، اور بظاہر اس کو نگل جاتے تھے۔ ان میں ناپسندیدگی کی علامت اس قدر نمایاں نہ تھیں، جتنا کہ مرغی کے چوزوں میں۔ دو بچے دوہر کو میں نے ایک کے سامنے مختلف چیزیں، مثلاً کافذ کے پرزے، دیاسٹائی کے ٹکڑے، چھوٹے چھوٹے بھول، اور ہچھیر، غرض ہر وہ چھوٹی چیز لکھی جو میرے ہاتھ لگی۔ یہ ان میں سے ہر ایک کو پکڑنے تھے، پلو پلاتے تھے، اور بعد ازاں یا تو ان کو نگل لیتے تھے، یا اگل دیتے تھے۔

اس تمام سے معلوم ہوتا ہے، کہ مرغی کے چوزوں، اور بطخ کے بچوں کے لئے تجربہ، اور اشیاء کی افراد، فردا پرتال کس قدر ضروری ہے۔ ان کو ہر چیز کی حقیقت اور ماہیت خود اپنے آپ سے معلوم کرنی پڑتی ہے، لیکن وہ ان تمام باتوں کو جلد ہی اور صحت کے ساتھ معلوم کر لیتے ہیں۔ وہ چند فعلیتوں کے صادر کرنے کی موروثی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں، اور یہ تمام فعلیتیں ان زندگی کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اشیاء کی ماہیت کا موروثی علم ان میں نہیں ہوتا۔ مسٹریلنگ نے بت دن پوئے، کہ کم عمر پرندوں پر تجربے کے تھے۔ لیکن اس کے نتائج بعض حیثیتوں سے میرے نتائج سے مختلف تھے۔ اس نے فیصل مرغ کے بچوں میں باز کی آواز کی وجہ سے صلی دہشت پیدا ہونے کا ذکر کیا۔ مجھے اس میں شبہ نہیں، کہ ان کا فعل خوف کا پتہ دیتا تھا لیکن میرے



نزدیک بہشت ہے، کہ انہوں نے جلد یہ معلوم کر لیا، کہ یہ آواز باز کی ہے۔ بہر کیف میرے مرغی کے چونے ہر لمحہ نئی اور غیر معمولی آواز کو سن کر، یا کسی خوف ناک چیز کو دیکھ کر، خطرے کی مخصوص آواز نکالتے تھے جب میں نے ایک گہر بلا ان کے درمیان چھوڑا ہے، تو بڑا دلچسپ تماشہ دیکھنے میں آیا۔ کبھی وہ کھڑے ہو کر خاص آواز نکالتے تھے، اور کبھی خوف کے مارے بھاگتے تھے۔ لیکن ایک چوڑکا دینے والی آواز کا حسین اور واضح اثر بہت نمایاں ہوتا ہے۔ اس کو سن کر وہ یا تو پر اگندہ ہو کر دبک جاتے تھے، اور کئی سیکنڈ یا منٹ تک بے حس و حرکت پڑے رہتے تھے، یا پھر جہاں کھڑے ہوتے تھے، وہیں دبک کر بیٹھ جاتے تھے، اور بالکل بے جان معلوم ہوتے تھے۔ اس قدر پھرتیلے اور ہر وقت چوں چوں کرنے والے، جانور کا یہ کامل سکوت، سکون بہت عجیب چیز ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ حفاظت کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن یہ مخصوص جواب ہر پریشان کن آواز یا حادثہ کے بعد صادر ہوتا ہے۔ جب میں کانغہ کے ایک پرزے کو سروٹ کر ان کے درمیان پھینکتا تھا، جب میں جھینک لیتا تھا، یا تالی بجاتا تھا، یا باجے سے کوئی کرخت آواز نکالتا تھا، تو وہ فوراً دبک جاتے تھے۔ میں یہ کس طرح مان سکتا ہوں، کہ ان کو اس باجے سے سورولی کیفیت کبھی۔ اس کے برخلاف میں ایک دودن کے بچے کو بلی کے پاس لے گیا، لیکن اس پر خوف کی ذرا سی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ اس بچے نے بلی کی موجودگی کو محسوس بھی نہ کیا، اور جب تک وہ میرے ہاتھ میں تھا اس وقت تک بلی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ لیکن جو بھی میں نے اس کو فرش پر چھوڑا، تو وہ بلی اس کی طرف مائل ہوئی۔ لیکن اس کا کچھ اثر نہ ہوا۔

اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ تھی، کہ وہ بچے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کرتے تھے۔ میں دس دن کی عمر کے دو بچوں کو ایک مرغی خانے میں لے گیا اور ایک مرغی سے تقریباً دو گز کے فاصلے پر

اُن کہ جھوٹا دیا۔ یہ مرغی اپنے بچوں کو بلارہی تھی۔ ان بچوں نے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی۔ یہ آواز نے اُن کے لئے کہ وہ خوف زدہ تو نہیں ہیں، میں نے اپنی پھیلی پر کچھ دانے ڈالے اور ہاتھ اُن کی طرف پھیلا دیا۔ وہ حسب معمول کو دھکے میری پھیلی پر آگئے، اور دانہ چھنے لگے۔ میں نے ان کو ایک مرغی کے ساتھ لگا دیا۔ بظاہر ان کو اس سے کچھ خوف نہ ہوا، اگرچہ وہ مرغی بہت مارنے بیٹھنے والی تھی۔ لیکن یہ نام تجربہ ان کو نیا معلوم ہوتا تھا، جیسا کہ فی الواقع یہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد میں میں اور بچوں کو مرغی خانے لے گیا۔ یہاں ایک مرغی اپنے بچوں کو لئے پھر رہی تھی۔ ابھی تھوڑی دیر قبل ان کے لئے دانہ ڈالا گیا تھا۔ لہذا وہ اپنے بچوں کو بلارہی تھی۔ میں نے ان میں بچوں کو باہر اس طرح چھوڑا کہ وہ مرغی کو دیکھ تو نہ سکیں، لیکن اس کی آواز سن لیں۔ انہوں نے اس آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی، اور میرے پاس ہی زمین کر بدنے رہے۔

اس دنیا کی چیزوں کے متعلق ان کو بورولی اور غلطی معلومات نہ ہونے کو میں دو ایک اور مثالوں سے واضح کرونگا۔ میں کبھی بھی تیرب قریب ایک اسچ لئے کیڑے ان کو کھانے میں دیا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے اتنے ہی لمبے سرخ رنگ کے اُن کے ٹکڑے لئے، اور اُن کو اُن چوڑوں کے سامنے ڈالا جس رغبت کے ساتھ انہوں نے اُن کے ان ٹکڑوں کو اٹھایا، وہ بہت قابل غور تھی۔ پھر بس بچے نے اس کو ہتھیلیا تھا، اس کے پیچھے اور بچوں کا دوڑنا بہت جوش پیدا کرتا تھا۔ لیکن میں اُن سے ان نشی کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا، اور بعد میں میں نے اس کی کوشش بھی نہ کی، کیونکہ اندیشہ تھا، کہ کہیں میرے تجربے بدقسمی کا باعث نہ ہو جائیں۔ کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے چھ اسچ کے قریب لمبا ٹکڑا کاٹا، اور اس کو ان کے سامنے پھینک دیا۔ انہوں نے فوراً خطرے کی آواز نکالی، اور کسی نے بھی اس دشناک کیڑے کے پاس جانے کی ہمت نہ کی۔ اس کے بعد میں نے ایک چھوٹا ٹکڑا

چار اپنچ لمبا ان کے سامنے پھینکا۔ اس کو انھوں نے شبکی نظروں سے دیکھا، لیکن ایک نے آخر کار اس کو اٹھا لیا، اور بے بھار گا۔ کچھ دیر تک تو تمام چوزوں کی اس پر لڑائی ہوتی رہی، لیکن آخر کار سب نے اس کو چھوڑ دیا۔ پھر بھی کبھی وہ چوزے اس کو اٹھانے رہے۔ لیکن پھر بعد میں کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اُن کھانے کی لذت بے لطف ہونی شروع ہوئی۔ میں نے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ان کے سامنے ڈالے، لیکن ان کے ساتھ کسی کو بھی دلچسپی نہ ہوئی۔ ایک چوزہ ان میں ایک کو بے بھار گا، لیکن جلد ہی اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور آخر کار کھا گیا۔ باقی کے دو ویسے۔ ویسے ہی پڑے رہے میں نے پھر اپنچ لیے ٹکڑے کو وہیں پڑا رہنے دیا۔ لیکن تھوڑی دیر بعد پر جوش آدازیں، اور پاؤں کی آہٹ میرے نکلنے کے فعل میں مائل نہ آ رہیں۔ میں نے مہر اٹھا کر دیکھا، تو معلوم ہوا، کہ وہ چار اپنچ کا ٹکڑا اسود کے منہ میں ہے، اور اور چوزے اس کا تعاقب کر رہے ہیں۔ اسود جنگلے کو بھلا ناگ رہ میرے مطالعہ کے کمرے میں آیا، اور ایک کونے میں کھڑا ہو کر بہت کچھ کوشش کے بعد اس پورے ٹکڑے کو نکل گیا۔ کہا جاتا ہے، کہ اُن کا ٹکڑا ڈال کر ان بچوں کو دھوکا دینا نہایت کیسہ حرکت تھی میں ایک مثال اور بیان کرتا ہوں، جس میں اس قسم کا دھوکا دیا گیا۔ میری یہ خواہش تھی، کہ یہ معلوم کروں، کہ آیا یہ چوزے ایک بڑی مسمی اور شہد کی مسمی میں خلقۂ امتیاز کر سکتے ہیں، یا نہیں۔ اب اسود چھوٹی بڑی مسمیوں سے خوب واقف ہو چکا تھا، اور ان کو پسند کرتا تھا جب میں نے اپنے مرغی خانے میں ایک شہد کی مسمی چھوڑی، تو اکثر چڑھتے تو خوف زدہ ہو گئے، جس طرح کہ وہ مسمی سے خوف زدہ ہوا کرتے تھے، لیکن اسود بلا تاں و توقف اس پر چھپتا، اور اس کو لے بھاگا۔ اس کے بعد اس نے اس کو پھینک دیا، بہت دفعہ اپنا سر لایا، اور بار بار اپنی چونچ کو زمین پر رگڑا جیسا، کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں، میرے خیال میں مسمی نے اس کو ڈنگ نہیں مارا، اور اگر ادا بھی تو اس کے اثرات بہت جلد محو ہو گئے۔ چنانچہ چند منٹ بعد ہی وہ خوش و خرم پھر نے لگا۔ گمان غالب یہ ہے، کہ اس نے اس کے زہر کو محسوس کیا۔ بہر کیف بعد میں اسود کو اس شہد

کی کمہی کے ساتھ دھپسی نہ ہوئی۔ اسی دن راب وہ پانچ دن کا تھا کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے ایک پر دار بڑی کمہی، اور چھوٹی شہد کی کمہی کشیشہ کے ایک گلاس میں بند کیا۔ اسود اور ایک اور چوزے شیشے میں سے دیکھ کر ان دونوں ٹھونگیں ماریں۔ اس کے بعد میں نے چھوٹی شہد کی کمہی کو آزاد کر دیا۔ اسود اس پر جھپٹا، اس کو لے بھاگا، اور نکل گیا۔ ایک اور چھوٹی شہد کی کمہی کو اس نے فوراً پکڑا، زمین پر اس کو بیچ کر اس کو کترور کیا، اور نکل گیا۔ ان دونوں چھوٹی شہد کی کمہیوں کے ڈنکے تھیں۔ میں نے دس دن کی عمر کے اوپچوں کے سامنے ایک اور چھوٹی شہد کی کمہی چھوڑ دی۔ انہوں نے جلدی جلدی اس پر ٹھونگیں ماریں، اور اس کو ایک طرف کو جھٹکتے رہے۔ ترقی کے اس درجے پر وہ ہر نئی اور غیر انوس چیز کے پاس آنے میں ذرا آہل کرتے تھے، اور اسی طرف سے ٹھونگیں مارتے تھے۔ مثلاً ایک دفعہ میں نے ان کے سامنے برسی ایک تیوہ (ڈابلیں)۔ انہوں نے اس پر بھی بہت جلدی ٹھونگیں ماریں، اور ان کو ایک طرف کو ہٹا دیا۔ لیکن جلدی ایک بچے نے اس کو اٹھایا، اور لے بھاگا۔ وہ سرے چوزے اس کا برابر تعاقب کرنے رہے، لیکن وہ اس کو کھا گیا۔ بعد میں انہوں نے چند کشیشہ بھی کھائیں لیکن کھاتے ہوئے وہ برابر سہول کو ہلاتے رہے۔ سلوم ہوتا تھا، کہ یہ ان کو پسند نہ آئیں۔ بطخ کے بچوں نے ان کو خوب مزے لے لے کر کھایا۔ بطخ کے بچوں میں سے ایک نے مجروح چھوٹی شہد کی کمہی کو اٹھایا اور پانی میں اس کو کچھ دیر پھولا کر نکل گیا۔

جب یہ چوزے چھوٹے چھوٹے تھے، تو میں ان کو ہر چیز کے پکڑنے کی طرف مائل کر سکتا تھا، یہاں تک کہ میری ترغیب و تحریص سے وہ ان چیزوں کو بھی پکڑ لیتے تھے، جن کو انہوں نے کسی وقت بد مزہ پا کر چھوڑ دیا تھا۔ اس ترغیب دلانے کے لئے میں اپنی انگلی، یا پسل، کو زین پر مارتا تھا،

تاکہ ان کی توجہ اس طرف منعطف ہو جائے۔ یہ گویا مرغی کے ٹھونگ مارنے کی نقل تھی۔ اسی طریقے سے میں نے ایک چوزے کو شہد کی کھسی کی شکل کے کیڑے کی ترغیب دلائی۔ یہ سچے اس سے قبل اس کیڑے سے بہت سچتا تھا۔ اب اس نے اس کو نور اپکڑ لیا، اور لے بھاگا۔ دوسروں نے اس کا تعاقب کیا، اور ایک نے اس کو جھین کر نگل لیا۔ اگلے دن میں نے ان کے سامنے اسی کیڑے اور شہد کی کھسی کو چھوڑا لیکن اب کسی نے بھی ان کی طرف توجہ نہ کی۔ میں ان کے قریب زمین پر اگلی مارا کر، اور پیل سے ان کو ہلا ہلا کر ان بچوں کی توجہ ان کی طرف منعطف کرانے کی کوشش کرتا رہا۔ لیکن اب اس کا بھی ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ میرا خیال ہے، کہ اب زمین پر اس طرح انگلیاں مارنا بے اثر ہوتا جا رہا تھا۔ وجہ اس کی یہ تھی، کہ میں نے اس طرح اکثر ان کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ کیا تھا، جو ان کے لئے بد نہ تھیں۔

میں اپنے چوزوں کو بالعموم دس دن کی عمر کے بعد مرغی خانہ بھیج دیا کرتا تھا، اور تین ہفتہ کی عمر کے بعد تو میں نے ان کو بھی اپنے پاس رکھا ہی نہیں۔ لیکن اب عرصہ میں میں نے کسی چوزے، یا بطخ کے بچے کو اڑتی ہوئی کھسی پکڑنے نہ دیکھا۔ میرے مرغی خانے میں بہت سی کھسیاں اڑتی، اور بیٹھی رہا کرتی تھیں۔ میں نے چوزوں کو اکثر، اور بطخ کے بچوں کو کبھی کبھی، اڑتی ہوئی کھسی پر ٹھونگ مارنے دیکھا، لیکن ان میں سے کسی کو بھی کبھی کامیابی نہ ہوئی۔ میں نے اس طرح بھی تجربہ کیا کھسیوں کو گلاس میں ڈال کر اوپر سے ایک کارڈ ڈھک دیا۔ اس حالت میں چوزے بار بار کھسیوں پر ٹھونگیں مارتے تھے۔ کارڈ کو مٹا لینے سے کھسیاں اڑ جاتی تھیں۔ چونکہ ان کو اڑتے دیکھ کر ان پر ٹھونگیں مارتے، تھے، لیکن پکڑنے میں کبھی کامیاب نہ ہوئے۔ میں نے یہ بھی کیا، کہ جس جگہ بہت سی کھسیاں بیٹھی ہوئی تھیں، وہاں ان کھسیوں پر گلاس اٹا کر دیا، جب وہ یوری طرح زمین پر بیٹھ جاتی تھیں، تو میں گلاس اٹھا لیا کرتا تھا۔ اسود نے ایک موقع پر

ایک کمی کو اس نے اُڑنے سے تیس پڑ لیا۔ لیکن وہ یا کوئی اور چوزہ اڑتی ہوئی کبھی کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوا۔

یہاں تک میں نے، شاید ضرورت سے زیادہ تفصیل کے ساتھ اپنے اُن مشاہدات کو بیان کیا ہے، جن کو میں فوراً نوٹ کر لیا کرتا تھا۔ بعضوں کو تو یہ مشاہدات بالکل حقیر معلوم ہونگے۔ ان کے نزدیک تو اس قابل نہیں، کہ ان پر وقت ضائع کیا جائے، یا ان کو نوٹ کیا جائے۔ لیکن ہم نفسیات متقابلہ کے متعلم ہیں، اور ہمارے لئے یہ اس وجہ سے اہم ہیں، کہ ان سے چوزے یا بطخ کے بچے میں حیات نفسی اور فعلیت کی ابتدا پر روشنی پڑتی ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے، کہ یہ مشاہدات جبلت اور عقل کے تعلق کو کس طرح واضح کرتے ہیں۔ لیکن پہلا سوال تو یہ ہے، کہ جبلت کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف، یا اس کو بیان، کس طرح کریں گے؟ اس سوال کے جواب کے لئے چوزے کی اس حالت پر غور کرنا پڑیگا، جب وہ ٹھونگ مارنے کی کوشش کر رہا تھا۔ یہاں ایک مہیج ہے، جو حرکی جواب پیدا کرتا ہے۔ اب اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ یہ حرکی جواب جیسا کہ عام طور پر کہنا جاتا ہے، بالکل میکانیکی نہیں، لیکن اس کو آلی کہنا صحیح ہوگا۔ یہ حیوانی خود کاریت کا ایک نمونہ ہے، جس میں ادنیٰ دماغی مراکز کے علاوہ اور کچھ بالضرورت شامل نہیں۔ لیکن یہ حیوانی خود کاریت کا ایسا نمونہ ہے، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ میں یہاں بھی شعور کو ان ہی وسیع معنوں میں استعمال کر رہا ہوں، جن میں کہ اب تک کرتا آیا ہوں۔ ٹھونگ مارنے میں شعور میں کا کام صرف یہ ہے، کہ مناسب جوابات کا انتخاب کرے، اور عضلی آلہ کو اس کے کام کے لئے مضبوط بنائے۔ ہم اس خود کار فعلیت کو حرکی جواب کی خفائی قابلیت کا نتیجہ کہیں گے۔ اب حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ جو خود کار جوابات اس قابلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ بالجامہ مناسب تغیر پذیر ہونے میں شروع شروع میں چوزوں کی کوششیں کامیاب بھی رہتی تھیں، اور نا کام بھی۔

اب جس قدر زیادہ یہ تغیر پذیری، اور جس قدر زیادہ یہ عدم مناسبت ہوئی ہے، اسی قدر زیادہ ضرورت اس فرد کو اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف جس قدر کم یہ تغیر پذیری، اور جس قدر تھوڑے نامناسب جوابات ہوتے ہیں، اسی قدر کم ضرورت اس اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔

اب ہم خارجی پہلو سے ایک اچھی اور قابل عمل تعریف کر سکتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی عقل سے اس کے تعلقات بھی واضح کر سکتے ہیں۔ نظری طور پر مکمل جلی تعلیتیں وہ ہوتی ہیں جن میں یہ تغیر پذیری مطلق نہیں ہوتی، جن میں عدم مناسبت کی فیصدی صفر ہو، اور اس لئے جن میں فرد کو عمل کی مدد اور رہنمائی سے اکتساب مہارت کی ضرورت نہ ہو۔ اگر وہ چوزے پیدائش ہی کے وقت صحت کے ساتھ ٹھونک مارے گی قابلیت رکھتے، تو کہا جاتا کہ ان کی یہ جبلت مکمل ہے۔ لیکن بصورت موجودہ ان فعلیتوں کو مکمل کرنے کے لئے تھوڑی سی مہارت کی ضرورت تھی، اور یہ عقلی تجربہ کی مدد سے کام کرتی تھی۔ ان کی جبلتیں تقریباً مکمل تھیں، لیکن پوری طرح مکمل نہیں۔

یہاں ایک شرط بیان کر دینی چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ عقلی تصرف کے نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ تعلیتیں محض تکرار سے سمجھ تر ہو جائیں۔ بالفاظ دیگر یہاں عدم صحت خود کار آلہ کی جلی فعلیت میں عدم سہولت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اکثر تعلیتیں جو اپنے وقت پر جواب کی خود کار مشین کی وجہ سے صادر ہوتی ہیں، وہ پیدائش کے وقت صادر نہیں ہوتیں، اور نہ ہو سکتی ہیں، کیونکہ اس وقت تک جسم بہت زیادہ ترنی یافتہ نہیں ہوتا۔ مسٹر سیپیلڈنگ کا خیال ہے کہ پرندوں کی پرواز جبلتی ہوتی ہے۔ اس نے اباہیل کے چمچہ بچوں کو لے کر ان کو تجربے میں بند کیا، یہاں تک کہ ان کے پوے پر غل آئے۔ اس کے بعد اس نے پتھر سے کا دروازہ کھول دیا۔

وہ سچے پہلے ہی کوشش میں نہایت سہولت کے ساتھ اڑ گئے۔ ان میں اڑنے کی قبلی طاقت مکمل صورت میں ظاہر ہوئی۔ لیکن یہ بالکل عیاں ہے کہ بے بال و پر سبھ اس طرح فوراً اڑ نہیں سکتا۔ ان، اور اسی طرح کی اور مثالوں میں قبلی طاقت اس وقت تک ملتوی رہتی ہے، جب تک کہ جسمانی اور عضوی ترقی فعلیتوں کے قسری صدور کو طبعی اور عضوی حقیقت سے ممکن نہیں بنا دیتی۔ جو قسری فعلیتیں مکمل حسی ترقی کا نتیجہ ہوتی ہیں، وہ اس قسم کی ملتوی شدہ جبلتوں کی بہترین مثالیں ہیں۔

جس عقیدے کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں، اس سے لازم آتا ہے کہ جبلت میں من حیث الجبلت، شعور ایک مابعد ہی مظہر ہے۔ یہ ایک حاصل ہے، جو اس فعلیت پر کوئی اثر نہیں کرتا بشرطیکہ وہ فعلیت قبلی ہو۔ اگر کوئی حیوان اس قسم کا موجود ہے، جس کی تمام فعلیتیں عمہ بصر خالصتہ قسری اور خالصتہ قبلی رہتی ہیں، تو وہ بھی ذی شعور ہو سکتا ہے، لیکن اس کے شعور کی کوئی عملی قیمت نہ ہوگی۔ جو اس کی یہ ہے، کہ اس کی تمام فعلیتیں، بر بنا ہے دعویٰ قسری ہیں، اور اس لئے شعور کے قابو یا اس کی رہنمائی کی ضرورت نہیں۔ یہ شعور ان فعلیتوں کا تماشا دیکھنے والا ہوگا، نہ کہ ان کو راستہ بتانے والا، کیونکہ اگر عقل ان فعلیتوں کی رہنمائی کرتی ہے، تو یہ قبلی نہیں رہتیں۔ یہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ جس فعلیت میں کامل صحت فردی تصرف سے پیدا ہو، وہ قبلی اجن معنوں میں کہ ہم جبلت کی اصطلاح کو استعمال کر رہے ہیں، نہیں رہتی، بلکہ مقلی ہو جاتی ہے، اور جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، جب کوئی جبلت متبغیر، اور نئے عوارض حالات کے مطابق، ہو جائے، تو تغیر اور مطابقت، جبلت کا حصہ ہیں ہوتی، بلکہ یہ عقلی تصرف کا نتیجہ ہوتی ہے۔

لہذا ابھر میں کہتا ہوں، کہ جبلت، من حیث الجبلت، میں شعور یا ایک مابعدی مظہر، یا فی کار لاحقہ ہے، لیکن اس کا یہ طلب نہیں، کہ یہ غائب ہوتا ہے۔ اگر قبلی فعلیتوں کے صدور کے ساتھ شعور نہ ہو، تو عقل تصرف، یا رہنمائی



کے لئے اس پر قابو نہیں پاسکتی۔ قسری فعلیتوں کے صدور سے شعور کو ایسے معطیات و مفادات حاصل ہوتے ہیں، جن پر عقل کی تعبیر کی ہوئی عمارت نفسی عمارت کی بنا ہوتی ہے۔

جہاں تک کہ ریڑھ دار جانوروں کا تعلق ہے، حرکی جواب کی خلقی طبیعت کی نسبتہ کامل صورت سمجھنا جہلت کے صرف ادنی جانوروں میں نظر آتی ہے، یا پھر ان جانوروں میں جو ترقی کے نسبتہ اعلیٰ درجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ مگر سمجھ کے فوڑائیدہ بچے، جن کی آنکھیں بھی پوری طرح نہیں کھلیں، ہر اس چیز کی طرف منہ پھاڑ کر دوڑتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، اور دیوانگی کے ساتھ اس کو کاٹتے ہیں۔ اسی طرح سانپ کے بچے، جن کی کھوپڑی از وقت ماں کے پیٹ سے نکال لیا گیا ہو، کاٹنے کو دوڑتے ہیں، اور اپنی دُموں سے مخصوص آواز نکالتے ہیں۔ یہ دونوں غیر مشتبہ جہلت کی مثالیں ہیں۔ جھوٹے جھوٹے چوزوں میں مندرجہ ذیل جوابات شروع ہی سے اس قدر متین ہوتے ہیں، کہ ان کو جلی ہی سمجھنا چاہیے،۔ کھونگ مارنا، چلنا، اپنے آپ کو کھانا، اپنے پروں کو ہموار کرنا، انگریزی لینا، پروں کو پھٹ پھٹانا، زمین کو دبا دبا کر مار کر بیٹھنا، مٹی سے نہانا، خطرے کے وقت بھاگنا، اور دیکھنا، خطرے اور دیگر جذبات کی مخصوص آوازیں نکالنا۔ ان کے علاوہ اور جھوٹی چھوٹی فعلیتیں ہوتی ہیں، جو چوزوں کے لئے مخصوص ہیں، اور جن کی وجہ سے چوزہ بطخ کے بچے سے ممتاز ہوتا ہے۔ بطخ کے بچوں میں ذیل کی حرکات جلی ہوتی ہیں:۔ چوخی میں غذا کو بکھڑانا، اور پھلانا، تیرنا، چوخی سے سینے کے پروں کو ہموار کرنا، چوخی کو دُم کے نیچے لے جانا، سر کو پیٹ پر کرنا، ان کے علاوہ ان میں بعض اور فعلیتیں ہوتی، جو متین ہونے کی وجہ سے جلی کی جاسکتی ہیں۔ لیکن اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں یہ بتلانا آسان نہیں ہوتا، کہ کوئی فعلیت جلی میں۔ یہ وقت ان جانوروں میں تو خصوصیت کے ساتھ پیش آتی ہے، جو کم ترقی یافتہ صورت

میں پیدا ہوتے ہیں، اور جو ابتدا میں والدین کی مدد کے محتاج ہوتے ہیں۔ ان حیوانات میں بھی ان تمام فعلیتوں کا حرکی جواب کی حسی قیادت پر موقوف ہونا تو غیر مشتبہ ہے، لیکن تقلید، فردی رہنمائی اور عقلی سطوات و موافقت کوہ عنان صریح، جو داخل ہو کر ان کو کم خاص حسی فعلیتیں بنا دیتے ہیں۔ میرے نزدیک تقلید، اور روایات ان حیوانات کے لئے خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں، جو غول بنا کر رہتے ہیں۔ روایات سے میری مراد یہ ہے، کہ وہ جانور حیوانات کی اس حمایت میں پیدا ہوتا ہے جس میں ہندو فعلیتیں ایک خاص طریقہ سے صادر ہوئی ہیں۔ اب یہ بھی اپنے تقلید کی میلان کی وجہ سے ان ہی طرز عمل کو اختیار کر لیتا ہے، جو اس طرح روایات کے ذریعہ سلاسل متواتر ہو جاتے ہیں۔ مسٹر ڈیلو ایچ، ہڈسن نے اپنی ایک تصنیف ”دی نیچرلسٹ ان لاپلانڈا“ پر مذکور ہیں، جن پر ایک باب ”بچپ باب لکھا ہے۔ اس میں وہ اکثر ایسے مشاہدات بیان کر رہے ہیں جن سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ پرندوں میں انسان اور دیگر مہتمنوں کا خوف زیادہ تر والدین کی تعلیم، یا خود ان کے اپنے تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ خود میرے مشاہدات بھی اسی نتیجہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مسٹر ہڈسن نے بھی ان روایات کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا ہے، جو میں نے اختیار کئے ہیں۔

بہر حال یہ بالکل واضح ہے، کہ جب تک کہ ہم باقتیاد مشاہدہ اور اختیار کے بعد یہ تحقیق نہ کریں، کہ ان حیوانات کی عادات، حرکی جواب کی حسی قیادت پر مبنی ہونے کے باوجود کس حد تک تقلید والدین کی رہنمائی اور تعلیم، اور روایات سے متبن ہوئی ہیں، اس

وقت تک ہم کو ان عادات کو جبلت کی طرف منسوب نہ کرنا چاہیے خواہ یہ عادات ایک نوع کے تمام افراد میں بالاشتراك ہی پائی جاتی ہوں۔ میرا عقیدہ ہے، کہ یہ اختیادی مشاہدہ کے لئے ایک وسیع میدان ہے۔ کیا امید کی جاسکتی ہے، کہ کسی دن برطانیہ عظمیٰ کے جامعہ میں ایک پروفیسر می نفسیات متقابلہ کی قائم کی جائیگی، جس کے ساتھ ایک محل، اور تجربہ گاہ ہوگا، جس میں خاص خاص حالات اور رضاعی والدین کی نگرانی میں حیوانات کی پرورش ہوگی، تاکہ ان کی عقل کے ارتقاء کا باحتیاط مطالعہ ہو سکے؟

جن انواع کا طبیعی ماحول نسبتاً سادہ اور کم تغیر پذیر ہوتا ہے، ان کے موروثی جوابات تو بلاشبہ لمحاظ ماہیت نسبتاً معین اور جلی ہوئے۔ ماحول کی پیچیدگی اور قابلیت تغیر میں اضافہ کے ساتھ ساتھ جواب بھی

سہ۔ پرندوں کے ترک وطن کا پیچیدہ مسئلہ اس کی مثال ہے۔ اس میں بلاشبہ جہالت سے زیادہ اور بھی کچھ شامل ہے، اگرچہ اس کی بناء جبلت ہی پر ہے۔ اغلب یہ ہے، کہ جس داخلی طلب و خواہش کی وجہ سے وہ پرندہ ترک وطن کرتا ہے، اس کی اہمیت کا کم سوائے اس پرندے کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا، بلکہ شاید اس پرندہ کو بھی اس کا احساس ہوتا ہے، نہ کہ علم۔ پھر ہم یہ بھی نہیں جانتے، کہ ان حرکتی فعلیتوں کی ابتدا کن مہمیاں سے ہوتی ہے۔ نوزائیدہ بازوں کی پانی کی روکے ساتھ ساتھ پرواز کی سادہ تر مثال میں تو کہا جاسکتا ہے، کہ بہتے پانی کا مسلسل جھج اور پراور آگے کی طرف پرواز کو متین کرتا ہے۔ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں، کہ چھلی کی بھول بھلیاں، اور نصف کری نالیوں کے مستقل شمال کی وجہ سے بہت زیادہ ترقی یافتہ اور متفرق احساسات پرواز کی سمت کو متین کر سکتے ہیں۔ لیکن بہر صورت اس میں ایک روایت عنصر شامل ہے، جو بہت اہم ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ یہ روایت اس وقت سے چلی آرہی ہو، جب کہ سمندر بڑی شکل آج کل کی شکل سے بہت مختلف تھی۔ (مصنف)

کے موردی طریقے کم سمجھتے ہوئے جائینگے۔ یہاں ہر فرد بذات خود ان کی تعمیر کر لینگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں ماحول کے بہت زیادہ پیچیدہ اور قابل تغیر ہونے کی وجہ سے معین حلیہ فلیٹیوں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حرکی جواب کی عقلی قابلیت بہت سی ایسی فلیٹیوں کی وسیع اور کافی، اگرچہ نسبتاً غیر منفرق، بنیاد ہے جن کی رہنمائی والدین اور انماؤں کی نگہداشت کرتی ہے۔

سر دست ہم تعلیم، روایات، یا والدین کی رہنمائی سے قطع نظر کہ کے حلیت اور عقل کے تعلق کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان اور حیوان، دونوں بعض مہیات کے فعلی جواب دینے کی خلقی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں۔ یہ گویا ان کی جسمانی میراث کا ایک حصہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ جواب شروع ہی سے صحیح اور مناسب ہو۔ ایسی حالت میں ہم اس کو حلی کہتے ہیں۔ لیکن اکثر ان جوابات کی عدم صحت اور عدم مناسبت کی مقدار تغیر پذیر ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ وہ حیوان، ان جوابات کے انتخابی تصرف کی قابلیت رکھتا ہے اور یہ انتخابی تصرف ان فلیٹیوں کا ہوتا ہے جو زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ انتخابی تصرف کی یہی قابلیت عقل کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ حلی فعل کے لئے تو شعور ایک بعدی منظر ہے، جو اس فعل کے صدور نہ محض بے کار لازمہ ہے، لیکن اس فعل کی عقلی رہنمائی کے لئے شعور ضروری ہے۔

جب سرخی کا چوڑہ شین کی دراز سے نکلتے ہی انڈے کی سفیدی کے ایک ٹکڑے سے پرکائی، اگرچہ ناقص، صحت کے ساتھ ٹھونگ مارتا ہے، تو کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ فعل، لحاظ مہیت، ایک مہج کا موردی آئی جواب ہے، باوجود اس کے کہ یہ بہت پیچیدہ ہے اور اس میں بہت سے عقلی پیچیدگیاں کا مناسب قطعاتی شامل ہوتا ہے۔

اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ چھوٹے سے سفید تقمیہ کا بھری احساس اودہ قوت ہے، جو ان فعلیتوں کے اس سلسلہ کا آغاز کرتی ہے جن کے صدور کی قابلیت خلقی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے کے کافی وجوہ ہمارے پاس موجود ہیں، کہ ان افعال کے صدور کے ساتھ احساس بیا شعور ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ زندگی کے ابتدائی ایام میں چوزے کا شعور اپنی آئی میراث میں داخل، اور اس پر قابض ہوتا ہے، اور ایک عقلمند اور سعالہ فہم، جانشین کی طرح اپنی جائیداد کا انتظام شروع کرتا ہے، اور جو نقصان اس میں پاتا ہے، ان کو ربح کرتا ہے۔ چوزے میں یہ میراث پہلے ہی سے اس قدر منظم ہوتی ہے، کہ شعور کو بہت زیادہ تکلیف کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ لیکن انسان کے بچے میں بعض قابل غور اختلافات ہوتے ہیں۔ مثلاً اول۔ یہ جانشین اس وقت اس میراث کا مالک بنتا ہے، جب وہ چوزے کے مقابلے میں بہت کم عمر اور خامکار ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی میراث کا رقبہ بہت وسیع ہوتا ہے، اور اس میراث کے تجارتی تعلقات بھی بہت وسیع اور پیچیدہ ہوتے ہیں۔ سوم یہ کہ اس کے آباء و اجداد کے ہاں نیتہا پشت سے رستم ملی آرہی ہے کہ جب تک یہ جانشین نابالغ رہتا ہے، اس وقت تک وہ انہیں خدام اور عقیل نہیں آتا بلکہ انتظام ملکوت اور انصرام امور میں اس کی مدد کرتے ہیں، لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود بھی یہ یقینی ہے، کہ چوزے کے شعور کی طرح انسان کے بچے کے شعور کو بھی اپنی آئی میراث میں داخل، اور اس پر قابض ہونا پڑتا ہے، اگرچہ اس کا دل وقبضہ تدریجی ہوتا ہے، اور اس میں بیرونی مدد بھی بہت زیادہ درکار ہوتی ہے۔ پھر خواہ مخواہ کتنی بھی اس کی مدد اور تربیت کی جائے، اس مدد اور تربیت کو اس کو خود حاصل کرنا پڑتا ہے، کوئی اور شخص اس کام کو اس کے لئے نہیں کر سکتا۔ اسی میراث کو لے کر وہ زندگی سے

کثیر ترین فائدہ اٹھاتا ہے۔ کوئی مہربان چمپا یا مہوں اس کو نئی جائیداد عطا نہیں کر سکتا۔ وہ خود اس میراث کا انتظام مخصوص حدود کے اندر کرتا ہے، اور یہ انتظامی قابلیت اس کی میراث کا ایک حصہ ہوتی ہے۔

لیکن اس تمام بحث میں ہم اپنے نقطہ آغاز سے بہت دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اب ہم کو پھر اس مقام کی طرف عود کرنا چاہئے جہاں تک کہ ہماری اس بحث کی عمارت مضبوط ہے۔ مرغی یا انسان کا بچہ اوّل عمر میں اپنی آلی میراث کے اس حصہ کے انتظام میں مہارت حاصل کرتا ہے جس کو ہم جسمانی آلات کہتے ہیں۔ یہ مہارت مرغی کے بچے میں بہت جلد، اور انسان کے بچے میں ذرا دیر میں نزاکت اور صحت کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ جاتی ہے۔ ایک ہفتہ کی عمر کا مرغی کا بچہ تمہاری انگلی پر بیٹھی ہوئی ٹھہی کو اس طرح اٹھا لے گا، کہ اس کی چونچ تمہاری انگلی کو سنبھال نہ کرے گی۔ لیکن یہ صحت سعی و خطا کا نتیجہ ہے۔ جس چیز کو ہم اپنی فعلیتوں کا تصرف کہتے ہیں، وہ جواب دہی کے کامیاب طریقہ کی شعوری تقویت، اور ناکام طریقوں کی تضعیف میں، اور ان کی مدد سے، حاصل ہوتی ہے۔ کامیاب جواب کا اس تشفی کی وجہ سے اعادہ ہوتا ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ ناکام جواب سے تشفی پیدا نہیں ہوتی، لہذا اس کا اعادہ بھی نہیں ہوتا۔ ہم باب دہم میں اکتساب مہارت کے لئے شعور کی اہمیت پر بہت کچھ کہ آئے ہیں۔ یہ حیوانی نقیات کا ایک اہم مسئلہ ہے، اور اس میں عقل کی امتیازی فعلیت شامل ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ہم کو ان باتوں کے دہرانے کی ضرورت نہیں، جو ہم گزشتہ بابوں میں بیان کر آئے ہیں۔

لہذا اب ہم کو عقلی رہنمائی کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔ اسی باب کے گزشتہ اوراق میں جو مثالیں میں نے بیان

کی ہیں، ان کی تکرار سے بچنے کے لئے میں اپنے چند اور شایعات بیان کر دیتا ہوں۔ جب میرے چوزے تین دن کے ہوئے تو میں نے ان کے ساتھ دو چیزیں ایسی رکھیں، جو ان کے تجربے میں کبھی نہ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک تو معمولی کپڑا تھا، اور دوسرا زرد و سیاہ جھانچھا۔ چوزوں نے ان کو ذرا بزدلی اور شبہ سے دیکھا جہاں تک میں معلوم کر سکا، وہ دونوں کو مساوی طور پر شبہ کی نظروں سے دیکھتے رہے، غالباً اس وجہ سے کہ یہ ان اشیاء سے بڑے تھے، جو ان چوزوں کے سامنے ڈالی جاتی تھیں۔ پھر یہ دونوں حرکت بھی کرتے تھے۔ ایک دو دفعہ تو انہوں نے بزدلی کے ساتھ ان پر ٹھونک ماری، لیکن اب شام ہو رہی تھی، اور وہ چوزے نیند کے مارے مجھوم رہے تھے۔ سمجھتے ہیں ان کے پالنے والے کے میرا فریض تھا، کہ ان کو سلا دوں، لہذا میں نے ان کو سونے کو بھیج دیا۔ اگلی صبح کو جب وہ تازہ دم تھے، تو میں نے اس تجربہ کو ذہرایا۔ اب پھر انہوں نے ان دونوں کپڑوں پر بزدلی کے ساتھ ٹھونک ماری اور انجام کار ایک چوزہ ان کو چوبچ میں اٹھا کر لے بھاگا، لیکن جھانچھا اکثر جانوروں کو ہضم نہ ہوتا ہے، لہذا وہ فوراً پھینک دیا گیا، لیکن دوسرا کپڑا مفلکہ خیز کونڈیوں کے بعد نگل لیا گیا۔ بعد میں بھی جھانچھے پر کبھی کبھی ٹھونک ماری گئیں، لیکن اکثر اس پر صرف نگاہ ڈالی جاتی تھی۔ جلد ہی ہی اس کی طرف التفات بھی چھوڑ دیا گیا۔ اس کے برخلاف نئے چھوٹے چھوٹے کپڑوں پر فوراً اور یقین کے ساتھ جھپٹا مارا جاتا تھا، اور کوئی ایک چوزہ ان کو لے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد ایک پرچوس بھاگ دوڑ شروع ہوتی تھی، اور اس خوش قسمت چوزے کو اتنا وقت نہ ملتا تھا، کہ وہ اس ترنم کو

باطینان حلق سے نیچے آتا رہے۔ میں نے بھی تجربے اور چوزوں پر بھی کئے ہیں، اور وہاں بھی نتائج بعینہ یہی تھے۔ نکلنے کے سچوں کا بھی بالکل یہی حال ہوتا ہے۔ پھر ایک عجیب بات یہ تھی کہ جہاں تجھے کو کسی صورت میں بھی نقصان نہ پہنچا۔

ان اختبارات و مشاہدات میں مندرجہ ذیل باتیں خاص طور پر قابل غور ہیں: — (۱) خوش ذائقہ کپڑے اور بد مزہ جہاں تجھے میں فرق کی بجلی واقفیت (۲) چنگلی گوشوں کے بعد تجربے سے جلدی سبق سیکھنا۔ (۳) اس تعلم بالتجربہ کی مدد سے دو اشیا میں محض دیکھ کر تمیز کرنا۔ (۴) بد مزگی، اور شاید ناگوار بد بو کا ایک شے کے ساتھ تلازمہ۔ (۵) تجربے کے نتائج کے مطابق افعال کی رہنمائی۔ آخر کی دو باتوں میں ماحول سے عقلی مطابقت کی بنا ابتدائی صورت میں پائی جاتی ہے۔ جن معنوں میں کہ میں نے عقل کی اصطلاح کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان کے مطابق یہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ اس میں اتسامات اور خیالات کا تلازمہ نہیں ہوتا ہے، اور حرکی جوابات کے تصرف پر اس کی دلالت ہوتی ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لینگے جس سے عقل کا ذرا انجاد و رجہ ظاہر ہوتا ہے۔ میں ان چوزوں کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں گیس کے چولھے کے پاس رکھا کرتا تھا، تاکہ کمرے کی حرارت کو آسانی سے منتظم کیا جاسکے۔ پہلی مرتبہ جو کچھ میں نے نکلوا کر لے کر لے کر ان کو میں نے ایسی جگہ رکھا تھا جس کے فرش پر پرانے اخبار چھپے تھے، اور دیوار میں تو پوری کی پوری اخباروں ہی کی ٹیٹھن اب آج کل تو میں تار کی جالی استعمال کرتا ہوں۔ ایک طرف یہ مڑا ہوا اخبار کرسی کے سہارے کھڑا تھا۔ اسودنی عمر ایک ہفتہ کی تھی، اور اس کی صحت بھی خاص طور پر بہت اچھی تھی، مگر ہے، کہ یہ اچھی صحت اولن کھانے کا نتیجہ ہو۔ وہ اس دڑبے



کئے کوئے میں کھڑا ہوا برابر کسی چیز پر ٹھونگیں مار رہا تھا۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا، کہ یہ چیز اخبار پر صفحے کا نشان تھی۔ اس کے بعد اس نے اپنی توجہ اور کوشش اخبار کے صفحے کے نشان کوئے کی طرف مبذول کی۔ یہ اتفاق سے اس کی دھڑکن سے باہر نہ تھا۔ اس لئے اس کو پکار کر بلینچا، اور اخبار کو نیچے کی طرف جھکا لیا۔ اس طرح ڈوبے کی دیواریں سوراخ ہو گیا، اور وہ اس میں سے یا ہر گل گیا۔ میں نے اس کاغذ کو درست کر کے سوراخ بند کر دیا، جابہاز اسود کو پکڑا، اور اس کو ڈوبے کے اندر اس جگہ کھڑا کر دیا، جہاں وہ پہلے ٹھونگیں مار رہا تھا اس نے اخبار کے کوئے پر پھر ٹھونگیں مارنا شروع کیں، اور اس کو جھکا کر پھر یا ہر گل کیا۔ اس بعد میں نے اس کو اس خاص مقام سے جہاں تنگ دور ہو سکا کھڑا کیا۔ مین یا چار منٹ کے بعد ہی وہ ابھرا نشان کوئے کے پاس آیا، اپنے گزشتہ عمل کو دہرایا اور یا ہر گل گیا۔

بلاشبہ عقل کی یہ صورت گزشتہ صورت کے مقابلہ میں زیادہ لمف ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ بلحاظ جنس مختلف ہے۔ یہ بھی تجربہ پر مبنی ہے، اس میں کبھی ارتسامات و خیالات کا تلامذہ شامل ہے، اور اس سے بھی تلامذہ کی مدد سے تجربہ سے مشتق ہونے قابلیت مدلول ہوتی ہے۔ چوں کہ معلوم ہوا، کہ ایک خاص فعل جس نے اس کو پہلی دفعہ کسی خاص نتیجہ کو ملحوظ رکھے، بغیر کیا تھا، خاص خاص اثرات کا باعث ہوتا ہے۔ اثرات خوشگوار تھے، لہذا کوئے پر ٹھونگ مارنے کے خیال، اور یا ہر گل سے منکرنے کے خیال میں تلامذہ قائم ہوا۔ بعد میں اخبار کو بھاڑنے کے فعل کے اعادہ کی بعینہ وہی وجہ تھی، جو لیڈر سے کو اٹھانے کے فعل کے اعادے کی تھی، یعنی یہ کہ یہ تجربہ کی وجہ سے خوشگوار نتائج کے ساتھ تلامذہ ہو گیا تھا۔

میں نے اپنی تصنیف مستقل حیوانی میں پرندوں کے سچوں

پر کچھ مشادات کے نتائج بیان کئے ہیں۔ ان سے بھی مذکورہ بالا  
 نتائج کی تائید ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ڈاکٹر سائمنٹ  
 ۲ اسود کے اخبار پھاڑنے کے نسل کو دو معنی کی صورت میں بیان  
 کرے گا۔ یہ کہنے کی بجائے کہ اخبار کے اس کو نے پر ٹھونگ مارنے  
 کے خیال، اور باہر نکلنے کے خیال میں تلامزم قائم ہوا، وہ یہ کہے گا، کہ  
 تلامزم کی وجہ سے اس خاص کو نے پر ٹھونگ مارنا باہر نکلنے کے ہم معنی  
 ہو گیا۔ یہ زیادہ ترکیبی طرز بیان اس بیان کے مقابلے میں مرہج ہے  
 جو مختلف خیالات کی آزاد اور خود مختار ہستی پر ولالت کرتا ہے +

## باب سینزدہم

### اضافات کا ادراک

شعور کی پیچیدگی اس قدر زیادہ، لیکن باوجود اس کے اس قدر باقاعدہ ہے، کہ ذہنی مشیخ کے تار و پود کے تنوع کو دریافت کرنا، اور ان کی تحقیق کرنا بہت مشکل ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے اپنی تحلیل میں ان تاروں میں سے بعض کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے دیکھا، کہ ہمارے بصری ارتسامات اکہ ابصرہ ہی ہم میں اغلب قوت ہے، میں شک ہے کہ احساسات حرکی احساسات میں مدغم یا مثال ہو جاتے ہیں، اور اس لئے جو ارتسامات بادی النظر میں سادہ و سبب معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت ایک نہایت نازک و دقیق ترکیب کے حامل ہوتے ہیں۔ جب ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں تو شک ہے کہ احساسات کے مجموعات دونوں آنکھوں میں ذرا مختلف ہوتے ہیں۔ یہ مجموعات احساسات ان حرکی احساسات سے ترکیبی روابط پیدا کرتے ہیں، جو حدِ چشم، اور اس حدِ چشم کے اندر بعض اور آلاتِ حسی حرکات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان روابط سے ایک ایسی رنجین چیز کا ارتسام

پیدا ہوتا ہے، جس کی ایک خاص شکل ہے، اور ذیلی میدان سے محیط جس کا ایک خاص مقام ہے، لیکن یہ ارتسام ایک مرکز بنتا ہے جس کے ارد گرد استحضاری عناصر ہیں، جو ذیلی تصور کو اور زیادہ مشخص کرتے ہیں، اور جو بہت وسیع بصری تجربے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی تجربہ کی وجہ سے شبلیہ کے عناصر اور حرکی عناصر کے آپس میں قریبی تطابق پیدا ہوتا ہے۔ گلاب کا پھول ایک بصری ارتسام ہے، لیکن یہ اس سے زیادہ پکھلاور بھی ہے۔ یعنی ایک مجموعہ کامرکز بھی ہے چنانچہ اس سے اس کی خوشبو کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور جیسا کہ میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں، کم از کم میرے لئے ایک پرنے باغ کا وہ حصہ ذہن میں آنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کا پھول تلازم کی وجہ سے ایک استحضاری بصری میدان کامرکزی نقطہ آغاز بننے کا بہت قوی میدان رکھتا ہے۔ یہاں تک ہم ارتسامات کے احضاری عناصر اور ان کے استحضاری احوالات پر بحث کرتے رہے ہیں۔ ارتسامات بحیثیت ارتسامات کے، تمام تر ان احضاری عناصر سے مرکب ہوتے ہیں، جن میں ترکیبی اجتماع ہوتا ہے، اگر یہ ہو سکتا ہے کہ مزید ترکیب میں وہ اپنے ارد گرد استحضاری عناصر جمع کر لیں۔ اور ان استحضاری عناصر پر ہماری گزشتہ بحث سے واضح ہوا تھا کہ یہ ان احساسات کے احوالات ہوتے ہیں جن سے احضاری عناصر مرکب ہوتے ہیں۔ یہاں یہ یاد دہانی بہتر ہوگی، کہ ہم نے احساس کی تعریف اس طرح کی ہے، کہ یہ شعور کا ایک ناقابل تحلیل عنصر ہے، جو ایک درآئندہ ہمان کا بہت سے درآئندہ ہیجانوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے اپنی تحلیل سے مخصوص حواس کے احساسات (بصری سمعی، ذہنی، وغیرہ) اور احساسیت عامہ کے احساسات، حرکی احساسات، فاصلے اور محسوس پن کے احساسات کو متعلق کیا ہے۔ یہ فاصلے اور محسوس پن کے احساسات کے متعلق ہم نے معلوم کیا ہے، کہ یہ ان درآئندہ ہیجانوں کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غالباً عضویاتی اور زیر شعور ہوا کرتے ہیں۔ یہ یاد ہو گا کہ

پہچھے کہیں سوال اُٹھایا گیا تھا، کہ کیا وجہ ہے، کہ بعض زیر شعوری  
ہجانات کا اجتماع ایسا احساس پیدا کرتا ہے، جس میں فاصلہ اور  
شعور میں کی کیفیت ہوتی ہے، اور میں نے اس کا جواب دیا  
تھا، کہ مجھے معلوم نہیں۔ یہ ایسا ہی سوال ہے، جیسا کہ یہ کہ کسی  
وجہ ہے، کہ کاربن اور گندہک خاص نسبت میں مل کر کادین  
ڈائی سلفائیڈ کی سی بے رنگ مائع چیز پیدا کریں، جو دونوں اجزاء  
ترکیبی سے مختلف ہو۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ جہاں تک  
ہم کو علم ہے، اشیاء کے بننے کا یہی طریقہ ہے یہ سائنسک تحلیل کی  
گویا آخر کی حد ہے۔ اسی طرح فاصلے اور محسوس میں کے متعلق ہم  
صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ پہنچ کی معلومہ شرائط کے تحت یہی وہ  
صورت ہے، جو ارتسامات اختیار کرتے ہیں۔ سائنس نہیں کہہ سکتا  
کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ اس کو صرف اس امر واقعی پر قناعت  
کرنی پڑتی ہے، کہ جہاں تک کہ یہ اس وقت تک تحقیق کر سکا ہے،  
یہی طریقہ ہے، جس سے ارتسامات بنتے ہیں۔

لیکن اس بحث میں ہمارے لئے اہم اور قابل لحاظ بات  
یہ ہے، کہ خارجیت، بصری میدان میں مقام اور محسوس میں پہلے  
ہی سے بصری ارتسام میں موجود ہونے لگیں، اور علی گروہ دار  
کے لئے ان کی دلالت کسی معنی اور دیگر اقسام کے ارتسامات کے ساتھ ان کے لزوم  
کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ لزوم تلازم پر مبنی ہوتا ہے، اور جس چیز کو میں  
نے ”دلالت“ کہا ہے، وہ بصری ارتسامات کی وجہ سے کسی بھی  
یادگیر استحضاری حالات کی تخلیق ہے۔ اس لزوم میں، اور اسی  
کی وجہ سے، احضاری عناصر جن کو بیماری تحلیل نے منکشف  
کیا ہے، اور ان کے ساتھ ان کے استحضاری احیاء میں

اور زیادہ بھری پور، اور زیادہ ملتف، ترکیب ہوتی ہے لیکن ترکیب میں یہ احساسی عناصر (اور ان کے احیاءات) اور صرف یہی موجود ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ان عناصر کے علاوہ خود وہ ترکیبی شعور حیوانی بھی ہوتا ہے، جو ان کو ملا کرنے ذہنی مرکبات بناتا ہے، تو میں جواب دوں گا، کہ یہ صرف صحیح ہی نہیں، بلکہ یہ نفسیات، بحیثیت ایک علم (سائنس) کے حیل میں شامل ہے۔ ہم نفسیات کا سطر لے کر دیتے ہیں، صرف اس لئے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین دریافت کر لیں، جو ذہنی آلات کی تجویز کا باعث ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے ہم کیمیا کا سطر لے کر دیتے، مختص اس نیت سے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین معلوم کریں، جن سے کیمیائی مرکبات حاصل ہوتے ہیں۔ اگر دونوں میں ترکیبی فعلیت نہ ہوتی تو علم نفسیات یا علم کیمیا کا وجود ہی نہ ہوتا۔ فطرت کی ان ہی ترکیبی فعلیتوں کو ہم اولی قوانین فطرت میں عام صورت میں بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ قوانین کلی ہیں۔ زیر بحث فعلیتیں کسی خاص چیز کے ساتھ مخصوص نہیں، یہ چیز اجسام ہوں، یا کیمیائی اجتماعات کے بلوری آلات یہ عام یا فلسفہ کی اصطلاح میں کہلی ہوتی ہیں۔ افراد میں ان کا تعلق صرف اس لئے ہوتا ہے کہ وہ افراد کل کے اجزاء ہیں۔ کیمیا اور حیاتیات اب اس کو عام طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ اگر یہ اسی عمومیت کے ساتھ ذہنی آلات کے لئے بھی تسلیم نہ کیا جائے تو نفسیات یا تو علم کے درجہ سے بہت نیچے گر جائیگی، یا پھر اس درجہ سے بہت اونچی ہو جائیگی۔ خالصتہً تجرینی نقطہ نظر سے کہا جاسکتا ہے کہ ارتسام یا اس کے خیال میں شعوری احساسات یا زیر شعوری حیوانات، یا ان کے احیاءات ان کی ترکیب کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اب اگر کاسٹنٹز کا کوئی شاگرد ہم سے اس

بیان پر یہ اضافہ کرنے کو کہیے کہ مٹھاں اس میں سوائے اس ترکیبی اصول کے،  
 حیوان کو ملا نا چھے، اور کچھ نہیں، تو ہم اس کو تسلیم کر سکتے ہیں، بشرطیکہ اس  
 ترکیبی اصول کو ہم اس ترکیبی اصول کے بالکل مثال سمجھیں، جس کے  
 مطابق کاربن اور گندھک خاص نسبت میں مل کر کاربن ڈائی سلفائیڈ پیدا  
 کرتے ہیں، یا جس کے مطابق کاربونیٹ آف کالیم کا ستور۔ کیلسائیٹ  
 کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور بالکل مثال سے میری مراد یہ ہے، کہ  
 ہر صورت میں ہم ایک قانون فطرت پر بحث کر رہے ہیں۔ لیکن اگر  
 مطلب یہ ہو، کہ اصول ترکیب ایک باق الفطرت چیز ہے، یعنی  
 یہ کہ یہ ایک فطری عمل کا ذاتی جوہر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور ہے،  
 تو ہم کو اس قیاس کو رد کر دینا چاہیے، کہ بغیر ضروری ہے، اور دیگر  
 علوم کی تحقیقات کے مطابق نہیں۔ اگر ذہنی علم کے متعلمان میں باہمی  
 غلط فہمی اس قدر آسان ہوئی، تو یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی، کہ اس سے  
 ذہنی فردیت کا انکار لازم نہیں آتا۔ یہ انکار تو بالکل ظاہر ہے، کہ  
 معروضہ ہے۔ اس انکار سے ہم اپنی فردیت کو جسمانی فردیت کے برابر  
 کر دیتے ہیں، جو تو ابین افطرت کے پیچیدہ تعال کا فطری نتیجہ  
 ہوتی ہے۔

اب ہم کو ذہنی آلات کے اُن اجزاء پر بحث کرنا ہے، جن  
 کے ترکیبی انضمام سے یہ آلات نئے اور اعلیٰ خصوصاً خاص اختیار کرتے  
 ہیں۔

بصری ارتسامات، اشیا کے نزدیک یا دور، اور بصری میدان  
 میں یہاں یا وہاں ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں، اس کی  
 توجہ ہر ہم اس طرح کرتے ہیں، کہ اس شے کو ہم مکان کی اور اشیا

کے تعلق سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اس توجہ میں اضافت کا ادراک شامل ہے۔ جب تک کہ اضافت کا ادراک نہ ہو اس وقت تک ایک شے کو دیگر اشیا سے اس کے اضافت کی روشنی میں دیکھنا ناممکن ہے۔ اور اگر ہم سادہ احساسی تجربہ کے ارتسامات پر بحث کر رہے ہیں تو اس اضافت کے ادراک کے نہ ہونے سے کوئی قیاحت پیدا نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ اضافات ضمناً موجود رہے ہوں، اور صریحی نہ ہوئے ہوں۔ یعنی یہ کہ وہ شعور کے مرکز میں نہ آئے ہوں۔ اپنے کمرے میں اپنے ارد گرد دیکھنا ہوں، اور اپنی آنکھیں اور توجہ اپنے ایک مافوس چیز پر جاتا ہوں، اور پھر دوسری پر۔ بصارت اور توجہ کے ہر نئے مرکز کے ساتھ، اس نئے مرکز کے تعلق سے بصری میدان کی نئی جماعت بندی ہوتی ہے۔ لیکن میرا ایسا کرنے میں لازمی نہیں، کہ میرا ذہن مکان کے مختلف اشیا کے باہمی اضافات کو بھی پیش نظر رکھے۔ یہ سچ ہے، کہ ان میں مکانی اضافات موجود ہیں، اور اگر میں چاہوں تو ان اضافات کا ادراک بھی کر سکتا ہوں، لیکن کیا یہ ممکن نہیں، کہ میں گھنٹوں اپنے ارد گرد کی اشیا کو دیکھتا ہوں، اور ان کے اضافات کی طرف توجہ نہ کروں، یعنی یہ کہ یہ اضافات کبھی بھی میرے شعور کے مرکز میں نہ آئیں، اس میں شبہ نہیں، کہ ان اضافات کو وضاحت کے ساتھ معلوم کر لینے کے بعد میری ذہنی ترکیب میں اضافت کی ایک سخت شعوری کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن ایک چھوٹے سے بچے کے لئے غالباً ایسا نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس میں اب تک اضافات کے ادراک کی قابلیت پیدا نہیں ہوتی۔ میرا خیال ہے کہ اضافات اس کے شعور کے مرکز میں کبھی نہیں آتے۔ اس کے لئے ذہنی آلات ارتسامات ہیں، اور اس میرے لئے وہ درکات مل گئیں کہ ان کے ساتھ اضافات کی کیفیت بھی ہو جو دیگر

لے اگر میں اس رسالہ کو دوبارہ لکھ رہا ہوں، تو میں بجائے ”اضافات کے ادراک“ کے



ایک ارتسام ہے، جس میں موضوع، یا دیگر اشیا کے ساتھ تعلق کا شعور یا  
انتہت شعور کی، اور آک بھی شامل ہوتا ہے۔ اب ہم کو اضافات  
کے اور آک کی نفسیاتی ماہیت دریافت کرنے کی کوشش کرنا  
ہے۔

جب میں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں، اور میری توجہ ایک چیز سے  
دوسری کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو توجہ کے ہر انتقال کے وقت  
شعور میں بھی ایک انتقال ہوتا ہے۔ اگر ہم متعاقب احوال شعور کو  
حروف سے ظاہر کریں، تو اس طرح کا ایک سلسلہ قائم ہوتا ہے۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص

لیکن شعور مسلسل ہے۔ احوال ب ج در وغیرہ ایک دوسرے  
سے علیحدہ نہیں، بلکہ یہ ایک سلسلہ کے مختلف پہلو ہیں جن کی ایک  
صفت تسلسل ہے، اور ہم کو ان انقلابات کے وقوع کا احساس  
یا قوت بھی ہو جاتا ہے۔ ہم اپنی توجہ ان پر نہیں جمانے ہماری  
توجہ خود مخصوص احوال کی طرف ہوتی ہے۔ ہماری توجہ ب سے ج  
اور ج سے د کی طرف منتقل ہوتی ہے، دس علیٰ ذہن انتقال کا شعور  
بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور میرا خیال ہے، کہ بچے میں یہ سوائے اس  
کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اب ذرا سی دیر کے لئے ہم اپنے آپ کو

(تقریباً حاشیہ صفحہ گزشتہ) (مضافات) کا، من حیث الاضافات، مرکزی بنانا، لکھنا  
اور آک کی اصطلاح باہموم احساسی تجربہ کے لئے مخصوص سمجھی جاتی ہے لیکن یہاں اصطلاح  
مستقل کی بحث نہیں اصلی عمل جس کو میں اس باب میں وضع کرنا چاہتا ہوں، وہ اضافات  
کو بحیثیت عین و میزاجز فکر متزع کرتے کا عمل ہے، اور امتزاج جیسا کہ سٹامٹ نے نہایت  
خوبی سے دکھایا ہے عمل مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے (مضف)

شروع یحیٰ کی حالت میں لے جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارے  
 سامنے تین ٹکے پڑے ہیں، جن میں سے دوسرے ہیں، اور ایک نیلا۔  
 ہم ان کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں، اور ان سے پہلے ایک سرخ ٹکڑا اور پھر  
 دوسرا ٹکڑا اور پھر تیسرا نیلا ٹکڑا، ہماری بصارت، یا ہمارے شعور کے مرکز میں  
 ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کا سلسل اس طرح ہوتا ہے، کہ سرخ ٹکڑا، نیلا ٹکڑا،  
 نیلا ٹکڑا۔ ایسا کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ شعور میں بھی ایک انتقال  
 ہوتا ہے، یعنی پہلے سرخ سے سرخ کی طرف، اور پھر سرخ سے نیلے  
 کی طرف۔ جب یہ انتقال سرخ سے سرخ کی طرف ہوتا ہے، تو ہم  
 محسوس کرتے ہیں، یا ہم کو وقوف ہوتا ہے، کہ مرکزی اقسامات  
 ”مشابہ“ ہیں۔ لیکن جب انتقال سرخ سے نیلے کی طرف ہوتا ہے، تو  
 ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مرکزی اقسامات ”غیر مشابہ“ ہیں۔ اب یہاں  
 قابل لحاظ نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، نفس ان مرکزی احوال  
 میں نہیں، بلکہ ایک سے دوسرے کی طرف منتقلات میں ہے۔ اگر  
 سرخ ٹکڑا موجود نہ ہو، تو عدم مشابہت کا وہ احساس نہ ہوگا، جو نیلے ٹکڑے  
 کے ارتسام کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کی مشابہت کا علم ہم کو صرف اس  
 طرح ہوتا ہے، کہ ہماری توجہ سرخ ٹکڑے سے سرخ ٹکڑے کی طرف منتقل  
 ہو۔ اسی طرح عدم مشابہت کا احساس صرف اس طرح ہوگا، کہ ہماری  
 توجہ سرخ ٹکڑے سے نیلے ٹکڑے کی طرف منتقل ہو۔ لیکن یہ واضح طور پر ظاہر نہیں  
 کر لینا چاہئے، کہ میں صرف اس چیز کے محض وقوف پر بحث کر رہا ہوں،  
 جس کی تبادیل اور اک مشابہت، کی صورت میں کرتا ہے۔ اسی طرح یہ  
 بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ ہمارے یہ تین ٹکڑے ہر قسم کی مشابہت، یا عدم  
 مشابہت، کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہم بجائے سرخ ٹکڑوں کے  
 دو ٹھکانیاں رکھتے ہیں، اور بجائے نیلے ٹکڑے کے ایک کو، کہ جو سب  
 کے ابھی مشابہت کا واضح طور پر ادراک نہیں کر سکتا، وہ بھی ایک ٹھکانی  
 کی دوسری ٹھکانی سے مشابہت کو محسوس کر سکتا ہے، اور اسی علم کے

مطابق اس کا اعلیٰ ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ کوئلے اور مٹھائیوں کی عدم مشابہت کو بھی محسوس کر سکتا ہے۔ ممکن ہے، کہ ایک سچے سیسے کی دو گولیوں اور مٹی کی گولی کی عدم مشابہت کو غیر شعوری طور پر محسوس کر لے اور باوجود اس کے مشابہت یا عدم مشابہت کا واضح ادراک نہ کر سکے۔

تو یہ معلوم ہو گیا ہو گا، کہ ہم مجبور ہیں، کہ اضافات کے ادراک سے قبل کی ذہنی حالت کی توجیہ اضافات ہی کی صورت میں کریں، کیونکہ ہم ان کی توجیہ کسی اور صورت میں نہیں کر سکتے۔ ہم مجبور ہیں، کہ الفاظ "عدم مشابہت" اور "عدم مشابہت" "مشاکلت" اور "عدم مشاکلت" کو شعور کے انقلاب کے اس محض وقوف کے لئے استعمال کریں، جو، ادراک کے زیر اثر، مشابہت یا عدم مشابہت بن جاتا ہے، لیکن جو ابھی تک مشابہت یا عدم مشابہت نہیں بنا۔ لیکن اس کے بغیر چارہ بھی نہیں۔ اس فرق کو واضح کرنے کا سوائے اس کے اور کوئی طریقہ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں یہ کہوں، کہ ایک سچے جس میں احساسی تجربے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، دو مٹھائیوں کی مشابہت، یا ایک مٹھائی اور کوئلے کی عدم مشابہت، کو محسوس کرتا ہے، یا اس کو ان کا وقوف ہوتا ہے، لیکن جن کا اس کو ادراک نہیں ہوتا۔ یا پھر اس طرح کہیں، کہ وہ مٹھائیوں کو مشابہ محسوس کرتا ہے، اور کوئلے کو غیر مشابہ، لیکن اس کو مشابہت، یا عدم مشابہت، کا بطور اضافت ادراک نہیں ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے، کہ مٹھائیاں، یا کوئلہ اس کے شعور کے مرکز کے اجارہ دار ہوتے ہیں، اور اس لئے، کہ بچے کو خود اپنے ذہنی اعمال و افعال پر غور کرنے کا موقعہ نہیں ملا، اور اس سبب سے، کہ قوت ادراک ابھی ترقی یافتہ نہیں ہوئی۔

جن لوگوں نے میرے مطلب کو پوری طرح نہیں سمجھا، ان میں سے بعض کہیں گے، کہ ادراک اضافات کی اصیبت کی توجیہ کے لئے میں احساسی تجربے میں اس چیز کو داخل کر رہا ہوں، جس کا میں بظاہر جو یا ہوں۔ پہلے تو میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربے میں بحیثیت احساسی تجربے

کے، اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ میں یہ تحقیق کرنے کا دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ اضافات، بطور معروضات ادراک کے کس طرح پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد میں یہ فرض کر لیتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ایک مدہم اور دھندلا ”دھن“ یا ”احساس“ شعور کے ان انقلابات کا ہوتا ہے، جن کا آخر کار بطور اضافات ادراک ہوتا ہے۔ اس طرح میں خاموشی سے اضافات کو احساسی تجربہ میں داخل کر دیتا ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ یہ تنقید صحیح نہیں۔ ہر کیفیت میں اپنے تمام اعتراضات کو بوضاحت بیان کرنے کا تہنسی پلہ میں فرض کرتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ارتسامات و خیالات ہوتے ہیں اور یہ، کہ چونکہ احساسی تجربہ مسلسل ہوتا ہے، اس لئے ان ارتسامات، یا خیالات کے درمیان انتقالات کا شعور بھی ہوتا ہے۔ وہ اشیاء اور جگہ ایسی ہستی کے سامنے آتی ہیں، جو ابھی احساسی تجربے کے درجہ میں ہے۔ یہ ہستی اپنی آنکھیں کھلے ب پر جماتی ہے، اور پھر ج پر یعنی ب کے ارتسام کے بعد ج کا ارتسام ہوتا ہے، اور یہ یکے بعد دیگرے شعور کے مرکز پر آتی ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ان دونوں کے درمیان انتقال بھی ہے، جو احساسی تجربے سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے ذیلی رہتا ہے۔ یہی انتقال تفکر سے مرکزی بننے کے بعد ب اور ج کے درمیان اضافت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کو مرکز میں لانے کا نام ادراک اضافت ہے۔ یہ اضافت فکر کی اکائی اس وقت تک نہیں بنتی جب تک کہ اس کا ادراک نہیں ہوتا، یا یہ مرکز میں نہیں آجاتی۔ اس کو سمجھنا آسان نہیں۔ لیکن مجھے قومی امید ہے، کہ آگے چل کر یہ صاف ہو جائیگا۔

مشابہت اور عدم مشابہت عام ترین اضافات ہیں، جن کا ہم کو علم ہے، کیونکہ اشیاء بہت سی حیثیتوں سے ایک دوسری کے مشابہ یا مخالف ہو سکتی ہیں۔ اب اگر یہ اضافات ایک مرکزی حالت سے دوسری مرکزی حالت کی طرف شعور کے انتقال کو ظاہر کرتے ہیں، تو احتمال اس کا ہے، کہ ارتسامات، اور ان کے خیالات کے تمام اضافات شعور میں

پہلے ہی سے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف منتقلات کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہونا ہے، اور عملی منہج بہ کی سادہ روزمرہ زندگی میں یہ منتقلات مستطال ذیلی ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ چھوٹے بچے کے شعور کی تاویل و تعبیر کی کوشش کے ضمن میں کہا جاسکتا ہے، کہ ادراک کے ظہور سے قبل اضافات کا تحت شعوری وقوف نتیجہ ہوتا ہے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف شعور کے منتقلات کا، اور یہ، کہ شعور کے غیر تفکری سبیلان میں یہ منتقلات بالکل ذیلی ہوتے ہیں۔

اب ہم پھر شعور کے مرکزی احوال کے تسلسل کے صورتی انحصار کی طرف عود کرتے ہیں۔ یہ ہم کو یاد رکھنا چاہیے، کہ یہ مرکزی احوال یا تو ارتسامات ہوتے ہیں، یا ان ارتسامات کے خیالات پیچھے کہیں ہم نے اس تسلسل کی یہ شکل بنائی ہے۔

### ب۔ ج۔ ۶۔ ر۔ س۔ ص۔

یہ ظاہر ہے، کہ اگرچہ ہم کو انتقال (ب سے ج کی طرف) کا ہر حالت وقوع، وقوف ہو سکتا ہے، تاہم عبور و مرور کے فعل میں ہم اس کو مکمل طور پر محسوس نہیں کر سکتے۔ وجہ ظاہر ہے، کہ اس حالت میں انتقال مکمل ہوا بھی نہیں۔ پھر یہ جب مکمل ہو جاتا ہے، اور ہم ج پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہمارے شعور کے مرکز میں ج کا ارتسام، یا خیال ہوتا ہے، نہ کہ انتقال، جس کی وجہ سے ہم یہاں پہنچے۔ اس تمام بحث کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ہر اوقات میں دو متعلقہ اطراف ہوتے ہیں۔ جب تک کہ دوسری طرف معلوم نہ ہو جائے، اس وقت تک اضافات مکمل رہتے ہیں، لیکن پہلی طرف سے دوسری پر پہنچنے کے فعل میں دوسری طرف غیر موجود ہو جاتی ہے۔ لہذا انتقال کے دوران میں ایک اضافات کو مکمل طور پر محسوس کرنا ناممکن ہے۔

خیال رکھنا چاہئے، کہ اضافت اور شعور کا انتقال، نفسیاتی حیثیت سے ہم معنی ہیں۔

اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ہم اضافات کا مکمل طور پر ادراک کس طرح کرتے ہیں، اور اضافت کے معین اور واضح ادراکات کس طرح حاصل ہوتے ہیں۔

اب چونکہ ب اور ج کی اضافت کا مکمل اور معین ادراک اس لحاظ میں ناممکن ہے، جب شعور کی ہر ایک سے دوسرے کی طرف گزری ہو اور چونکہ اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ دونوں متعلقہ اطراف موجود ہوں، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس اضافت کو جو پہلے محض محسوس ہوتی تھی، واضح اور معین طور پر معلوم کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے، کہ ہم شعور کی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں اضافت کے ادراک، یعنی اضافت کو مرکزی بنانے میں مطالعہ باطن شامل ہوتا ہے اور مطالعہ باطن، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، نظر و انیسین، یا فکر کے ہم معنی ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہمارا شعور مستحضر یعنی ب۔

ب - ج - د - ر - س - ص

ارتسامات، یا خیالات، کے تسلسل کا شعوری استحضار سمجھا جائے، اور ان کے روابط شعور میں ذیلی سمجھ جائیں تو

ب - ج - د - ر - س - ص

کو اس نظر و انیسین، یا فکر کا خاکہ سمجھنا چاہئے، جو اضافات کے ادراک یا شعور کے انتقال، کو بصورت خیال مرکزی بنانے کے لئے ضروری ہے۔

ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک پر پہلے غور کرنا بہتر ہوگا۔ اس کے لئے ہم کو نقطہ ف اور نقطہ ق کی اضافت کی طرف توجہ مبذول کرنی چاہئے۔

ق

ف

شکل ۱۳

اس توجہ میں ہماری آنکھیں ان دونوں کے درمیان آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، ق ذیلی پھرتی مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی۔ آخر میں ہماری نگاہ ان دونوں کے درمیانی خالی مقام کے وسط میں جمتی ہے، اس طرح ف اور ق دونوں ذیلی ہو جاتے ہیں۔ نگاہ اگر اسی طرح بھی رہے تو بصری ارتسام دونوں نقاط کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر شعور ان کے باہمی اضافت پر مرکوز ہے، تو ہم کو اس اضافت کا من حیثیت اضافت ادراک ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ادراک اضافت کو مرکزی بنانے کا بلا واسطہ نتیجہ ہے، لہذا یہ کتنا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے، کہ اضافات کے ادراک میں نظر واپسین، اور تفکر، نشاں ہوتے ہیں؟ یہاں ہم کو یہ یاد رکھ لینا چاہئے کہ اضافت کا یہ ادراک کس طرح حاصل ہوتا ہے۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر ق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی، یعنی یہ، کہ جب تک کہ دونوں اطراف باری باری شعور کے مرکز میں نہیں آ جاتے، اس وقت تک ہم دونوں کو ذیلی اور اضافت کو مرکزی نہیں بنا سکتے۔ مندرجہ بالا شکل ب۔ ج۔ د۔ میں ب گویا شکل ۱۳ کے نقطہ ف کا ارتسام ہے، ج شکل ۱۲ کے نقطہ ق کا ارتسام ہے، اور د مقدم الذکر سے موخر الذکر کی طرف انتقال لینا، بحیثیت موجودہ اور مرکزی حالت شعور کے، اس تجربے کو ظاہر کرتا ہے، جو شعور کے گزشتہ لمحات میں حاصل ہوا تھا۔ اس کے علاوہ جس چیز کو ہم اس علامت سے ظاہر کرتے ہیں، وہ کوئی گزشتہ ارتسام نہیں، بلکہ دو اقسامات کے درمیان انتقال ہے۔ ادراک اضافات کے عمل بھی

یہی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ اب میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ شعور کے مکمل انتقالات کا ادراک، اور علامت کے ذریعہ ان کا اظہار، تفکر، لاجبی نفی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر و اسپین ڈالے بغیر کس طرح ممکن ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہاں تفکر خام اور جراثیمی ہے، اور اس میں بھی کلام نہیں، کہ یہ عمل ابتدائی طور پر مطالعہ باطن اور نظر و اسپین سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن یہی اس کا سب سے بڑا فائدہ ہے، کیونکہ ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم شعوری تجربہ کی ایک نئی دنیاں جو قریب قریب بے حد و بے نہایت ہے، پہلا قدم رکھ رہے ہیں۔

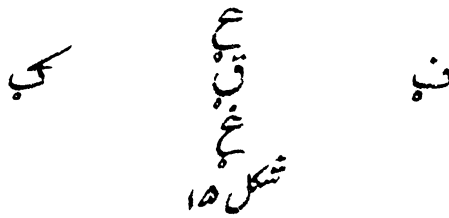
اب ہم مذکورہ بالا مکانی شکل کی اس طرح توسیع کرتے ہیں:۔

فہ      قہ      کہ  
شکل ۱۲

ہم شکل ۱۲ میں ف اور ق کی اضافت کا ادراک تو کر ہی چکے ہیں۔ اب ہم ق اور ک کی اضافت کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور ان کے اضافات کو مرکزی بناتے ہیں جس طرح، کہ ہم نے ف اور ق کی اضافت کو مرکزی بنایا تھا۔ یہ کر لینے کے بعد ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور پورے کے پورے مجموعہ ف ق ک پر غور کرتے ہیں۔ یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ف اور ق کی اضافت، لاجبی، اور بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ ق اور ک کی اضافت۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہاں ہم اضافات کے درمیان ۲ اضافت کا ادراک کر رہے ہیں، اور اس میں فاصلہ اور سمت کی مشابہت شامل ہے۔ یہ تمام مثال زیادہ پیچیدہ تو ضرور ہے، لیکن اس میں ادراک کی کوئی نئی صورت شامل نہیں۔ یہاں بھی ہم شعور کی ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقال پر غور کر رہے ہیں، یہ مرکزی حالات ف اور ق



کی طرح ارتسامات ہوں، یا فاق اور ق ک کی طرح اضافت کے اور اکات اس سے اصولاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس صورت میں ب۔ ج۔ د میں ب شکل ۱۴ کے ف اور ق کی اضافت ہے، ج شکل ۱۴ کے ق اور ک کی اضافت ہے، اور د ان دونوں اضافات کی اضافت۔ اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور شکل کو اور زیادہ پیچیدہ بناتے ہیں:۔



یہاں ہم ح اور ق اور ک اور خ کے اضافات کی طرف توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے، کہ ح اور ق کا تعلق ق اور خ کے تعلق کے مشابہ ہے۔ ح ق خ پر غور کرنے میں ہم فی الواقع اس تجربے کو دہراتے ہیں، جو ہم نے ف ق ک پر غور کرنے میں حاصل کیا تھا۔ لیکن اگر ہم ک ق ح مجموعہ میں سے ق ک اور ق ح کی اضافت میں عدم مشابہت نظر آتی ہے، اور عدم مشابہت دو طرح کی ہے، اول فرق اور ح کا فاصلہ ق اور ک کے فاصلہ سے کم ہے۔ پھر دوسرے یہ کہ ان کی سمت بھی مختلف ہے۔ یہ مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہے، لیکن یہاں اور اکات کی کوئی نئی قسم شامل نہیں ہوتی، اگرچہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اضافات معین طور اور اک کئے جاسکتے ہیں بحیثیت اس کے، کہ یہ ایک دوسرے کے (۱) مشابہ ہیں، اور (۲) غیر مشابہ ہیں۔

یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اضافات کے اور اک میں شعور پرانے مواد کو نئے طریقہ سے استعمال کرتا ہے۔ مکانی اضافات پر توجہ، اور ان

کے معین اور اک، سے بہت پہلے ہم تحت شعوری طور پر ان سے واقف ہوتے ہیں، اور اسی واقفیت کے مطابق ہمارا عمل بھی ہوتا ہے، لیکن ابھی تک ہم نے ان کو شعور کے مرکز میں لانا نہیں سیکھا ہے، اور اوائل عمر میں ہم کو اس کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ان کو شعور کے مرکز میں لائیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان دنوں میں ذیلی واقفیت ہی عملی تجربے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اضافات مرکز میں صرف اس وقت آتے ہیں جب ہم اپنے دوست کی اطلاع دہی، یا خود اپنی تشفی کے لئے اشیاء کو بیان کرتے ہیں۔ پانچ یا چھ برس کے ایک بچے سے کہو، کہ وہ بیان کرے کہ اس نے ایک خاص سادہ اور معمولی کام کس طرح کیا تھا۔ اغلب یہ ہے، کہ وہ اس کام کو دوبارہ کر کے دکھانے کی طرف مائل ہوگا لیکن اگر تم اس سے کہو، کہ تم اس کام کو کرنے کا طریقہ سننا چاہتے ہو، نہ کہ اس کو ہوتے ہوئے دیکھنا تو وہ گھبرا جاتا ہے۔ وہ اس کام کو ان اضافات کی مدد کے بغیر بیان کر ہی نہیں سکتا، جن کا اس کو اس وقت تک محض ہمارا ہوا ہے، نہ کہ اور اک۔ اس کے بیان کرنے میں وقت صرف اسی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی، کہ اس کے پاس الفاظ کافی ذخیرہ نہیں، بلکہ وجہ یہ بھی ہے کہ اس کے تمام خیالات ایک غیر مانوس میدان میں ہیں۔ یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ اس نے اس کام کو کس طرح کیا تھا، اس کو اپنے گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنی پڑتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ اس کو بیان کر ہی نہیں سکتا اور گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنے کا وہ عادی نہیں۔

دوسری بات جو قابل لحاظ ہے، یہ ہے، کہ مکانی اضافات کی صورت میں ف سے ق، یا ق سے ح کی طرف انتقال کے احساس کی بنا عضویاتی ہے، کیونکہ ان ارتقائات پر غور کرنے میں شعور کا انتقال اگر آلات بصارت کی معین حرکات کا منظر نہیں، تو ان حرکات کے ساتھ ساتھ ضرور ہوتا ہے جب ہم اور اک کرتے ہیں، کہ ف اور ق کی اضافات ق اور ک کی اضافت کے مشابہ ہے، لیکن ق اور ح کی اضافت سے مختلف،

ہے تو اس کی عضویاتی بنا پہلی صورت میں تو آنکھ کی حرکات کی مشابہت ہے، اور دوسری صورت میں ان حرکات کی بلحاظ منقہ ارا اور سمت، مخالفت +

یہاں یہ پھر یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ نفسیات اور عضویات کے نقطہ نظر سے مکانی اضافت کی توجیہ شعور کے انتقالات یا عقلی حرکات کی صورت میں ہو سکتی ہے، تاہم طبیعیات کے لحاظ سے یہ ذات مدبرک سے باہر ہوتے ہیں۔ نفسیات اپنی تخلیل کی مخصوص نوعیت کی وجہ سے مجبور ہے کہ ارتسامات کو احوال شعور سمجھے، اور اضافت کے اور اکات کو شعور کے انتقالات۔ لیکن طبیعیات اپنی تخلیل میں ارتسامات اور اکات اضافت دونوں کو خارجی حقائق کا مظہر سمجھتی ہے، اور ایسا سمجھنے میں بالکل حق بجانب ہے، اور یہ سوال کہ مقام الذکر مؤخر الذکر کا اظہار کس طرح کرتے ہیں، اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ نہ مان و مکان میں خارجی حرکت کی طبیعیاتی بحث میں متعلقہ نفسیاتی مسائل کی بحث کو داخل کرنا، اور طبیعیات کے مقاصد کے لئے قوانین حرکت کو احوال شعور، یا ان احوال شعور کے انتقالات کی صورت میں بیان کرنا، سائنٹفک طریقہ کا بالکل غلط استعمال ہے۔

اب ہم مکانی اضافات کی بحث کو چھوڑ کر زمانی اضافات پر غور و خوض شروع کرتے ہیں۔ اضافات کی یہ دونوں قسمیں ہر روز صبح سے شام تک بیسیوں مرتبہ ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ لیکن دونوں کی دو اہل اس وقت تک فہمی رہتی ہیں، جب تک کہ فکر شعور کی مرکزی روشنی ان پر نہیں ڈالتا۔ کیا قارئین نے محسوس کیا ہے، کہ اضافات کی گزشتہ تمام بحث میں زمانی اضافات ان کے حاشیہ شعور میں برابر موجود تھے، اور ان کو مرکزی بنانے کے لئے ایک خاص توجہ کی ضرورت تھی، لیکن یہ ایک واقعہ ہے۔ لفظ ق کا ارتسام نقطہ ف کے ارتسام کے بعد پیدا ہوا تھا۔ یہ زمانی اضافت تحت شعور می طور پر محسوس ہوئی تھی، لیکن یہ شعور میں مرکزی نہ تھی۔

اگرچہ ہم زمانی اضافات کو کبھی مکانی اضافات کی طرح، بحالت مرکز محسوس کرتے ہیں، لیکن ان کے گزر چکے سے قبل ان کا بھی معین اور اک نہیں ہو سکتا۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے بھی ہم کو نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالنی پڑتی ہے، اور اپنی توجہ کو تسلسل، یا تعاقب، پر جمانا پڑتا ہے، نہ کہ ارتسامات پر، یا مکانی اضافات پر یا ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف جانے میں آنکھوں کی حرکات کی متقار اور سمت پر۔ یہاں بھی یہ ظاہر ہے، کہ جب تنگ و ورق کا تعاقب مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک ہم کو ان کے زمانی اضافات کا صحیح اور اک نہیں ہو سکتا۔ دوسرے الفاظ میں صرف نگاہ واپسین سے ہم اس قسم کی اضافات کو مرکز ہی بنا سکتے ہیں۔ اگر ہم مندرجہ ذیل شکل میں شعور کے دائیں سے بائیں طرف کو سیلان کو اس طرح ظاہر کریں، کہ بیچ میں ایک تنگ مرکزی حصہ ہو، تو شعور کے

(۲)

ذیلی ← (۱)

مرکزی ← و  
 ع

ع

ذیلی ←

شکل ۱۶

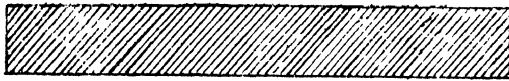
دو متعاقب لمحات میں پہلے و مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر ع ذیلی جب ہم مکانی اضافات کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو ہم لہر کی ایک عمودی تراش بناتے ہیں، اور افقی سیلان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور جب زمانی اضافات کی طرف توجہ ہوتی ہے، تو لہر کی عمودی اور افقی، دونوں طرح کی تراش ہوئی ہے، اور و ق کا بحیثیت یک وقتی، اور ع کا بحیثیت متعاقب

ادراک ہوتا ہے۔

احتمال اس بات کا ہے، کہ ارتسامات کا شعور میں تسلسل اور تدریجی زوال بقا اور تعاقب کے ادراک کی نفسیاتی اور عضویاتی بننا ہے۔ اگر ارتسامات اور احساسات، جو احوال شعور کی تشکیل کرتے ہیں، بالکل آتی ہوتے، تو شعور کا تسلسل، اور اس کے ساتھ بقا یا تسلسل کا ادراک ہی غائب ہو جاتا۔ لیکن ارتسامات شعور میں ظاہر ہو کر فوراً ہی غائب نہیں ہو جاتے۔ ان کے غائب ہونے میں کافی وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر وہ آوازیں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں، تو ابھی پہلی حاشیہ شعور ہی میں ہوتی ہے، کہ دوسری مرکز میں آدھل ہوتی ہے۔ آواز، بحیثیت نفسی تجربے کے، یکدم غائب نہیں ہو جاتی۔ یہ آہستہ آہستہ ختم ہوتی ہے۔ ارتسامات کا غالباً یہی زوال بقا اور تسلسل کے وثوق کا تحت شعوری مواد مہیا کرتا ہے، اور اسی کی بنا پر زمانی اضافات کا ادراک ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے، کہ زمانی اضافات کی صحیح پہچان، اور بصورت علامات ان کا اظہار، صرف مکان کے مدد کے اضافات کی مدد سے ممکن ہے۔ چنانچہ بالعموم ہم وقت کا اندازہ اس فاصلے سے کرتے ہیں جو سوئیوں نے گھڑی کے ڈائل پر قطع کیا ہے، یا پھر اس فاصلے سے جو اجرام سماوی کی حرکات سے پُر ہوا ہے۔

عددی اضافات کا خام مواد بھی، مکان و زمان کے اضافات کے خام مواد کی طرح، ہمارے روزمرہ تجربہ میں موجود ہوتا ہے، اور مرکزی طور پر اس کا ادراک ہونے سے بہت پہلے اس کا ذیلی احساس ہوتا ہے۔ سبچہ گننا سیکھنے سے بہت پہلے ایک شے اور دو اشیا، دو اشیا اور تین اشیا، تین اشیا اور متعدد اشیا، جس فرق محسوس کر لیتا ہے۔ ایک ہوشیار کتے کا تاش کے پتوں میں اکتے سے لے کر دیے تک مختلف پتوں میں تمیز کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں، لیکن یہ تمیز احساسی ارتسامات کے فرق کی بنا پر ہوتی ہے، نہ کہ عددی اضافات کے ادراک کی بنا پر۔ بعینہ یہی حال تعاقب تسلسل کا ہے۔ ہم نہایت آسانی کے ساتھ بغیر گنے، محض احساسی تجربہ کو

محسوس کر کے، تین اشیاء کے تسلسل اور چار اشیاء کے تسلسل میں تمیز کر سکتے ہیں۔ یہ یقیناً حیرت انگیز ہے، کہ ہم آوازوں کے ایک بڑے مجموعہ (خو میسری) حالت میں ۶۴ آوازوں تک اکٹھے مجموعہ کو بغیر گنے، بحیثیت ایک مجموعہ کے، محسوس کر سکتے ہیں، لیکن عددی اضافات کے ادراک میں ہمیز اشیاء و اصوات کے مجموعہ کے احساس کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اس میں اور ایک مجموعہ کو بڑا یا چھوٹا معلوم کرنے میں فرق ہوتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کہ عددی اضافات کا پہلا پہلا ادراک ان اشیاء میں ہوتا ہے جو بیک وقت ہمارے سامنے آتی ہیں، یا ان میں جو یکے بعد دیگرے ہمارے علم میں آتی ہیں۔ لیکن یہ اگر محتمل نہیں، تو کم از کم ممکن ضرور ہے، کہ یہ ادراک زمانی تجربے کے اس پہلو کے ساتھ ساتھ ہوا تھا، جس سے ہم کو تعاقب و تسلسل کا ادراک ہوا تھا، نہ بقا کا شکل و اپر



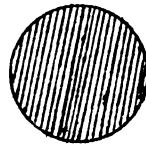
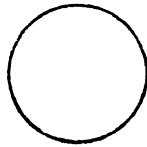
شکل نمبر (۱۷)

بائیں طرف سے دائیں طرف آہستہ آہستہ نگاہ دوڑاؤ۔ اب تم کو اس سے پیدا ہونے والے ارتعاشات کی بقا کا تحت شعوری وقوف ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی طرح دوسری شکل (شکل ۱۸) پر نگاہ دوڑانے پر تو تم کو تسلسل و تعاقب کا وقوف ہوتا ہے۔ اس مسلسل ارتعاش کی متجاش بقا مشابہ



ارتباط کے متعاقب سلسلہ کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ اور اس سلسلیں زمانی تجربے کا صرف ایک پہلو ہی نہیں، بلکہ اسی میں وہ مواد بھی ہے، جس سے تفکر کے ذریعہ، حدودی تسلسل نکالا جاسکتا ہے۔

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ جب ہماری توجہ ایک سرخ ٹکے سے دوسرے سرخ ٹکے کی طرف، یا ایک سرخ ٹکے سے دوسرے نیلے ٹکے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم شعور کے انتقالات کی مشابہت سے تحت شعوری طور پر واقف ہو جاتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو، اور طبعیات کی زبان میں کہا جائیگا، کہ دونوں سرخ ٹکے باہم مشابہ ہیں، اور سرخ ٹکے اور نیلے ٹکے ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ یعنی یہ، کہ ہم مشابہت کو اس شے سے متعلق کرتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی تحلیل میں ہم اس مسئلہ پر مختلف نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں جس چیز کو عامی، یا ماہر طبعیات، سرخ ٹکے کہتا ہے، اس کو ماہر نفسیات ایک محسوس ارتسام سمجھتا ہے، اور دوسرے ٹکوں کی مشابہت، یا سرخ و نیلے ٹکے کی مخالفت، اس کے لئے شعور کا ایک انقلاب و انتقال ہے۔ جب تک کہ یہ انقلاب تحت شعوری طور پر محسوس ہوتا ہے، اس وقت تک مشابہت، یا عدم مشابہت، کا ایک مدغم اور دُعاذوق ہوتا ہے، لیکن جب یہ انقلاب مرکزی ہو جاتا ہے، تو اس اضافت کا واضح اور اک ہوتا ہے۔ شکل ۱۹ میں سفید و سیاہ قرص میں اضافت



شکل نمبر ۱۹

کے اور اک کے لئے ہم پہلے ایک پر توجہ کرتے ہیں، اور پھر دوسرے پر۔ اس طرح پہلے سفید قرص مرکزی ہوتا ہے، اور سیاہ قرص ذیلی، پھر سیاہ قرص

مرکزی ہوتا ہے، اور سفید فیلی۔ اس کے بعد ہم دونوں کو ذیلی بنا سکتے ہیں، اور توجہ کو ان کی جسامت کی مشابہت، یا رنگ کی مخالفت پر جاسکتے ہیں، اس طرح خودتدوین نہیں، بلکہ خاص خاص حقیقتوں سے ان کے اضافات شعور کے مرکز میں آ جاتے ہیں۔

اس قسم کے اضافات کے ادراک میں آنکھوں کی حرکات ضروری نہیں ہوتیں۔ اگر ایک لاطین کے ذریعہ ایک پردہ پر سرخ قرص لگی تصویر ڈالی جائے، اور اچانک اس کو بدل کر نیلا کر دیا جائے، تو ہم رنگ کی اضافت، یا ایک سے دوسرے کی طرف شعور کے انتقال کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یا حواس کی مثال میں ہم دو متعاقب آوازوں، دو ذائقوں، دو بوؤں، وغیرہ کی مشابہت، یا عدم مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ان انتقالات کی عضویات ابھی تک صاف نہیں ہوئی۔ لیکن گمان غالب یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، ایک ہی جیسے، یا مختلف، قشری حالات میں ہوتی ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے جس چیز کو ہم مشابہت کا ادراک کہتے ہیں، وہ نگاہ واپسین کی وجہ سے پیدا ہونے والے اس علم کے ہم منہی ہے، کہ دو متعاقب ارتسامات بعض لحاظ سے ایک دوسرے کے ساتھ ملتی تھیں، یا یہ کہ انتقال دو ایک ہی جیسے ارتسامات کے درمیان ہوا۔ اسی طرح عدم مشابہت کا ادراک اس علم کا مترادف ہے، کہ دو ارتسامات مختلف تھیں، یا یہ کہ انتقال دو مختلف ارتسامات کے درمیان ہوا۔ مشابہت، یا عدم مشابہت کے ادراک کے لئے انتقال کا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ انتقال نہ ہو تو ہم دونوں ارتسامات کی مشابہت کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں، کہ ایک ہی ارتسام مثلاً باقی رہا۔ بہر کیف قابل غور لازمی نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت کے معین ادراک میں مماثلت کی اضافت کا شعوری اور مرکزی احساس شامل ہوتا ہے۔ یہ ادراک محض تحت شعوری، یا ذیلی، وقوف سے اس بات میں مختلف ہوتا ہے، کہ یہ ارتسام وہ ہے، جو پہلے بھی تجربے میں آچکا ہے۔ ایک بچے کے سامنے ایک پیسہ، یا ایک نکتے کے سامنے روٹی کا ٹکڑا



پھینکو۔ یہ دونوں اس پیسے اور روٹی کے ٹکڑے، اور کسی گزشتہ پیسے اور روٹی کے ٹکڑے میں مشابہت کو مرکزی بنانے کا انتظار نہیں کرتے، بلکہ سچے مرکزی پیسے کی طرف دوڑتا ہے، اور کتا روٹی کے ٹکڑے کی طرف۔ ان کی اس حرکت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ان ارتسامات اور گزشتہ ارتسامات کی مماثلت سے واقف ہیں، لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ وہ دونوں اس اضافت کو مرکزی بناتے ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ کتا روٹی کے ٹکڑے کو پہچانتا ہے، تو ہم کو اس ابتدائی اور سادہ شناخت اور اس اعلیٰ شناخت میں فرق بیان کر دینا چاہیے، جو مشمولہ اضافات کے شعوری اور اک پر دلالت کرتی ہے۔ مقدم الذکر زائد سے زائد ایک سخت شعوری وقوف ہے، کہ یہ ارتسام بنیا نہیں، بلکہ مانوس ہے۔ برخلاف اس کے سو خرا ذکر تفکر کا مکمل طور پر شعوری حاصل ہے۔ مقدم الذکر احساسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اور سو خرا ذکر عقلی علم کا ایک ٹکڑا۔

یہاں ہم کو اس فائدے کا ذکر کر دینا چاہئے، جو حیات ذہنی کو اور اضافات سے ہوتا ہے۔ جب ہم احساسی تجربہ کی اشیا کا ایک دوسری سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کے باہمی اضافات میں سے پہلے کسی ایک کو مرکزی بناتے ہیں، اور بعد میں دوسرے کو، تو ہم کو مجبوراً ان صفات یا اوصاف کی طرف خاص طور پر توجہ کرنی پڑتی ہے جن میں کہ وہ اضافات خصوصیت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم حسامت، وزن، پختی، رنگ، یا کسی اور صفت کے لحاظ سے اشیا کا مقابلہ کر رہے ہیں، اور اگر ہم اس مخصوص پہلو پر توجہ کر رہے ہیں، تو ان کی اس خاص صفت پر بالضرورت زور دیا جائیگا، باقی کی وہ صفات نظر انداز کر دی جائیں گی، جن سے اس کو احساسی تجربہ میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس طرح یہ اور صفات پر غالب آجاتی ہے، اور عقلی تفکر کے مجرد تصور بننے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ لیکن تجربہ کی یہی اشیا میں مقابلے، اور ان کے اضافات کے اور اک کا مکمل اگر بہت دور تک جاسکتا ہے، تو صرف اس خیال کی مدد

سے، کہ جن اضافات کو ان خاص مثالوں میں معلوم کیا جا رہا ہے، ان کی صحت عالمگیر ہے۔ اس طرح ادراک اضافات ان علیٰ عقلی اعمال کا نقطہ آغاز بن جاتا ہے، جو نوع انسان میں ترقی پانے والے تصوری فکر کی حدود کے اندر ہوتے ہیں۔ بعد میں ہم کہیں تصوری فکر کے بعض خصائص پر غور کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر بتا دینا ضروری ہے، کہ ان کی بنا ان اضافات ہی کے ادراک میں پڑ جاتی ہے جو تصوری فکر میں آکر صریحاً مجرور کی ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اس کا خیال رکھنا چاہئے، کہ جب ادراک اضافات ایک دفعہ ذہنی ترکیب میں دخل پالیتا ہے، تو اس کے نینا سچ شعور کے تار و پود میں شامل ہو جاتے ہیں، اور اس طرح یہ ایک مستقل عقبی زمین کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جب ایک دفعہ زمان و مکان، تعداد و جسامت، وغیرہ، کے اضافات کا ادراک ہو جاتا ہے، تو لازم کی وجہ سے استحضاری اور اکات کا احیا ہو سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں، کہ یہ استحضاری اور اکات نمایاں ہی ہوں، یہ شعور کی ذیلی عقبی زمین ہوتے ہیں۔ شکاری ایک بگلے کو مار گراتا ہے۔ اس بگلے کی اس کی شناخت کئے کی اس شناخت سے مختلف ہوتی ہے، کیونکہ شکاری کے لئے درکہ اضافات کی تحت شعوری عقبی زمین ہوتی ہے، اور کئے میں میرے نزدیک یہ تحت شعوری عقبی زمین غائب ہو کر رہ جاتی ہے۔ ہمارے تمام ارتسامات میں کم و بیش ایسی اضافی کیفیت کی سرایت ہی سے یہ ارتسامات درکات کے پایہ کو پہنچتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں، درک ایک ارتسام ہے، جس میں ذات یا کسی اور چیز کے ساتھ اضافت کا ادراک شامل ہے، یا بالفاظ دیگر درک ایک ارتسام ہے، جو اضافی عقبی زمین کے سامنے ہوتا ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے عدا اس چیز کے ذکر سے اغماض کیا ہے، یا اس کو حذف کرنے کی کوشش کی ہے، جو ارتسام کو درک سے مینہ کرتی ہے۔ اب اس جز کو ذہنی ترکیب میں داخل کرنا ضروری ہے، اور یہ جز میرے

نزدیک خالصۃً انسانی ہے۔ حیوانات اور انسان کے بچے، ایسے ارتسامات اور خیالات کی دنیا میں رہتے ہیں، جو مدہم طور پر محسوس اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں اور ان اضافات کا کبھی بھی بحیثیت اضافات کے، ادراک نہیں ہوا۔ پوری طرح ترقی یافتہ انسان کے لئے یہ دنیا ایسے درکات کی دنیا ہے، جو شعوری طور پر معلوم اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تغیر نفس مرکزی ارتسام میں نہیں، بلکہ اس کے حاشے میں ہوتا ہے۔ اب چونکہ ہم تخلیقی فکر میں ارتسام کو اس کے حاشے سے علیحدہ کر سکتے ہیں، لہذا ہم امید کر سکتے ہیں کہ احاسی تجربے یا شعور حیوانی متعلق جو بات ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اس واقعہ سے غلط نہیں ہو جاتی، کہ ہم میں یہ حاشیہ اس حاشے سے مختلف ہوتا ہے، جو بچے اور، جیسا کہ میں بعد میں قطعی طور پر بیان کروں گا، حیوان میں شکست شعوری عقبی زمین بنتا ہے۔

اب ایک ایسی اضافت کی مثال لینگے، جس کا یقین ادراک ذیلی وقوف سے بہت مختلف ہوتا ہے، حالانکہ یہی ذیلی وقوف ذہنی طرق میں اس ادراک کا پیش رو ہے۔ اس اضافت کو ہم تلازم کہہ سکتے ہیں۔ ہم ساری روزمرہ زندگی کے ہزاروں واقعات ایسے ہوتے ہیں، جو تجربہ میں اس قسم کی اضافت کے ادراک کی بنا بنتے ہیں، بیشمار واقعات معین نتائج کے ساتھ تلازم ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک پیدا ہو کر ہم کو اس واقعہ کی یاد دلاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک بچہ اٹھٹھائی دیکھ کر جب اس کو پکڑنے کے لئے ہاتھ پھیلاتا ہے، تو اس کے ذہن میں تلازم کی وجہ سے اس کے ذائقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ذائقہ بصری ارتسام کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں، کہ یہ دونوں تلازم ہیں۔ لیکن بچے میں اس تلازم کا ادراک نہ ضروری ہے، اور نہ غالباً یہ ادراک فی الواقع ہوتا ہے۔ ادنیٰ حیوانات میں سے اکثر کی روزمرہ زندگی کی تشکیل تجربہ کے بعض تقریباً مستقل تلازمات کے مطابق ہوتی ہے۔

اسی طرح وہ خوراک حاصل کرتے ہیں، اور اسی طرح وہ خطرے سے اپنی حفاظت کرتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں کہ وہ ان تلازمات کا بحیثیت تلازمات، اور اک کر سکتے ہیں، یا کرنے ہیں۔ اضافات ان کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں، کیونکہ صرف تفکر کے ذریعہ سے اضافات کا اور اک ہو سکتا ہے۔ اسی بیان کا اطلاق مستقل ترین تعلقات، یعنی ان اضافات پر بھی ہوتا ہے، جو ہمیشہ تجربے کی رہنمائی کرتے ہیں۔ زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ احساسی تجربے کی وجہ سے وہ ان مستقل تلازمات سے سخت شعوری طور پر واقف ہوتے ہیں۔ جہاں وہ اور اک نہیں کر سکتے، وہ محسوس کرتے ہیں۔

اب اضافات مرکزی اور اک اور ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف شعور میں انتقالات کے محض ذیلی وقوف کے فرق کی توضیح کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ ہماری روزمرہ زندگی کے تجربے کی سرشت میں یہ بات ہے، کہ ٹھوس ارتسامات شعوری میدان کے کم و بیش مدھم اور دھندلے حاشیہ کے بیچ میں نہایت واضح اور معین صورت میں نمایاں ہوتے ہیں۔ اور صرف اس وجہ سے، کہ شعور میں مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے، جس میں کا کوئی عنصر مرکزی بن کر واضح اور معین صورت اختیار کر سکتا ہے، ہم ان معین صورتوں اور محض ذیلی عناصر کے اضافات کا احساس کر سکتے ہیں، یا ان سے واقف ہو سکتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری دلچسپی خود ان صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے، اس وقت تک ان کے باہمی اضافات اتفاقی ہوتے ہیں، لیکن اگر ہم اس شعوری منظر کو بیان کرنا چاہیں، تب تو ہم کو ان اضافات کو مرکز میں لانا پڑتا ہے حقیقی معنوں میں کوئی بیان کوئی توجیہ، یا کوئی علم اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ ہم ان صورتوں اور ذیلی عناصر کے باہمی اضافات کا ذکر نہ کریں۔ کسی منظر کو بیان کرنے، اس کی توجیہ کرنے، یا اس کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس پر غور کرنا پڑتا ہے اور ان اضافات

کو معلوم کرنا پڑتا ہے، جو اس کے مختلف اجزاء میں باہر گرہوتے ہیں۔ ایک ساوہ بصری منظر، یا کسی معمولی سلسلہ واقعات کو بیان کرنے کی کوشش کرو، اور دیکھو، کہ تم کہاں تک ان الفاظ کے استعمال سے بچ سکتے ہو، جو شمولہ اضافات کو مرکزی بناتے ہیں۔ ایک کتا، یا ایک دو دھ مینا سچ، ایک معمولی سا بیان بھی نہیں سمجھ سکتا، صرف اس وجہ سے، کہ جن الفاظ سے اضافات کا اظہار ہوتا ہے، وہ ان کے لئے مہمل ہوتے ہیں۔ جو الفاظ ارتفات کو ظاہر کرتے ہیں، ان کی تعلیمی قیمت ہو سکتی ہے۔ ”بلی“ یا ”چوہے“ کے سے الفاظ کی کتے کے لئے عین تعلیمی قیمت ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ جب وہ اپنے کتے سے کہتے ہیں، کہ ”باغ میں بلی ہے“ تو وہ کتا ان کی بات سمجھ جاتا ہے۔ لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ کتا ان کی بات سمجھتا ہے۔ صرف یہ فرض کر لینا کافی ہے، کہ لفظ ”بلی“ کے تعلیمی معنی ہیں، باقی سب اس کتے کے لئے بے کار اور بے مصرف آواز ہے۔ جن اشخاص کو کتوں، یا اور ہوشیار جانوروں کو کرتب سکھانے کا تجربہ ہوا ہے، ان کو معلوم ہو گا، کہ ان جانوروں سے کچھ کرنے کو کہنا، یا اس کو کرنے کا طریقہ بیان کرنا بس قدر بیکار ہوتا ہے۔ جو کچھ ہم نے اس باب میں بیان ہے، اس کی حیوانی نفسیات کے لئے اہمیت پر ہم اور زیادہ کچھ نہ کہیں گے۔ لیکن یہ واقعہ کہ ہم اضافات کو صرف بھی اور مرکزی بنا لے بغیر نہ کچھ بیان کر سکتے ہیں، اور نہ کسی طرح کی توجیہ کر سکتے ہیں، اس دعویٰ کے جواز کو نہایت کریگا، کہ ادراک اضافات (جو صرف نظر سے ممکن ہوتا ہے) ان کے ارتقاء میں صرف اجتماعی تعامل و اطلاع دہی کے لئے ضروری مانا گیا ہے۔

ادراک اضافات کی آفرینش کے طریقہ کی توجیہ، اور ارتقاء کے نقطہ نظر سے محتمل بنانا، نفسیاتی ترقی کا سلسلہ شکل ترین کام ہے۔ جو توجیہ یہاں پیش کی گئی ہے، اس کے متعلق دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، کہ یہ ہر لحاظ سے موجب اور مکمل ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ یہی صحیح اور سیدھا راستہ

ہے۔ روزمرہ زندگی کے سادہ ترین تجربات میں وہ چیز موجود ہوتی ہے جس کو ذرا قبل از وقت مکانی اور زمانی اضافات کہہ سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ جسامت، یا امتداد مکانی کی وسعت اور بقا، یا امتداد زمانی کی وسعت کے اضافات (جو مقدمہ لہذا کے اضافات سے پیدا ہوتے ہیں) بھی موجود ہوتے ہیں۔ ان ہی سادہ ترین تجربات میں عددی اضافات اور طبعی اور معمولی تلازم کے اضافات، بصیری اشیاء کے رنگ اور چمک وغیرہ کے اضافات، آواز کے امتداد کیفیت اور شدت کے اضافات، ذائقہ کے مٹھاس اور کرہٹ کے اضافات، بوؤں کے تمام اضافات مختلف دباؤ اور جزین لعدا حساسی معطیات کے بانی تمام اختلافات اور ان سب میں مشابہت یا عدم مشابہت کے اضافات بھی ہوتے ہیں۔ یہ تمام، اور زندگی کے زیادہ پیچیدہ امور کے بعد، ان سے کم سادہ اضافات موجود ہوتے ہیں، جن کا ذہنی ترقی کے دوران میں اور اک ہو سکتا ہے۔ میرا مقصود صرف یہ واضح کرنا تھا کہ جس صورت میں کہ یہ غیر تفکری احساسی تجربہ میں موجود ہوتے ہیں، اس میں یہ شعوریں ذیلی رہتے ہیں، لیکن بعد میں اور اک اضافات کی مدد سے یہ مرکزی بن جاتے ہیں۔

# باب چہارم

کیا حیوانات اضافات کا اور کتنے ہیں؟

جب میں اپنے کتے ٹونی کو ساتھ لے کر سیر کو جاتا ہوں، تو ہمیشہ ایک لکڑی ہمراہ لے لیتا ہوں، کیونکہ اس کو اس کے پیچھے دوڑنے اور پھرتنے میں پکڑ کر میرے پاس لانے میں بڑا نرا آتا ہے۔ ابھی تھوڑے ہی دن ہوئے، کہ میں نے اسی غرض کے لئے ایک ایسی لکڑی لی جس کی موٹہ بہت بھاری تھی۔ پہلے تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، لیکن اس کو اس طرح لانا ایک بہت بعد اور ناموزوں کام تھا۔ ایک یا دو گھنٹے کے تجربے کے بعد تیسرے پہر تک اس نے اس لکڑی کو موٹھ کے قریب سے پکڑنا سیکھ لیا۔ اب اس کے طریق عمل کی توجہ نہایت آسانی سے احاسی تجربے کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ یہ عمل شروع سے آخر تک سعی و خطا کا عمل تھا۔ بتدریج اس نے اس لکڑی کو آرام دہ طریقے سے پکڑنا سیکھ لیا، اور اس پر قائم رہا۔ یہ محض اتفاق ہے کہ اپنی تمام کوششوں میں ضمناً میکانیکیات کا ایک سوال بھی حل کر رہا تھا۔

یعنی یہ کہ وہ اس لکڑی کا مرکز ثقل دریافت کر رہا تھا۔ دوسرا اتفاق یہ ہے، کہ اس سے مجھے معلوم ہو گیا، کہ یہ مرکز مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ یہ اس موٹھ سے انقریباً سات اینچ کے فاصلے پر تھا۔ لیکن کیا کوئی وجہ یہ فرض کرنے کی موجود ہے، کہ ٹونی نے اس اضافت کا ابتدائی اور غیر معین صورت میں بھی، ادراک کیا؟ کم از کم میرے نزدیک تو کوئی ایسی وجہ موجود نہیں۔ احساسی تجربے ہی نے اس کو عملاً سکھا دیا، کہ اس لکڑی کو کس طرح پکڑنا چاہئے۔ اس تمام مشاہدے کی توجیہ وجہ کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، کہ اس نے ان اضافات کا، بحیثیت اضافات، ادراک کر لیا۔ زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اضافات اس کی فعلیت میں ضمناً موجود تھے، نہ کہ مرکزی ادراک میں حسیجاً۔ لہذا اگر ہم اس قانون تعبیر کو تسلیم کرتے ہیں، جو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے، یعنی یہ، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی تاویل ادنیٰ نفسی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہئے، تو ہم مجبور ہیں، کہ کتے کے اس فعل کو صرف احساسی تجربہ کا نتیجہ سمجھیں۔ یہاں یہ بیان کر دینے سے غلط فہمیوں کا راستہ بند ہو جائیگا، کہ احساسی تجربہ اور ماحول سے عقلی مطابقت میں اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ جن معنوں میں کہ میں نے ان اصطلاحات کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان میں اس ادراک کی غیر موجودگی متضمن ہے۔ یعنی یہ کہ اگر وہ کتنا فی الواقع اضافات کا ادراک کرتا ہے، تو اس میں احساسی تجربے اور عقل سے زیادہ کچھ اور باتیں بھی ہونی چاہئیں۔

لیکن کیا یہ تفریق، جس پر اس قدر زور دیا جا رہا ہے، بہت معمولی اور حقیر نہیں؟ کیا یہ شعور میں بعض انتقالات کے ذیلی قوتوں اور ان ہی انتقالات کے معین اور مرکزی ادراک کی تفریق کے ہم معنی نہیں؟ ظاہر ہے، کہ میں بذات خود اس تفریق کو بہت اہم



سمجھتا ہوں، اگر اہم نہ سمجھتا، تو اس پر اتنا زور نہ دیتا۔ لیکن اگر معترض  
غیر مبین ذیلی وقوف اور مبین مرکزی اوداک، ایک ارتسام سے دوسرے  
کی طرف شعور کا محض انتقال، اور اس انتقال کی مامیت کی طرف  
تفکری توجہ مسلسل تجربات کے محض وصول اور مطالعہ باطن کے آغاز  
میں تفریق کی اہمیت کا قائل نہیں، تو میری اور اس کی بحث ختم  
ہو جاتی ہے۔ بہم دونوں اس اختلاف پر شفق ہو گئے۔ میرے نزدیک  
ذیلی عناصر جو تجربے میں ضمنی ہوتے ہیں، اور مرکزی خیالات، جو  
شعور میں صریحی ہوتے ہیں، کا فرق حقیقی فرق ہے۔ اسی طرح کسی  
انتقال کے محض احساس اور اس پر توجہ کو نہ کوڑ کرنے کا فرق صحیح فرق  
ہے، اور سادہ تجربے اور مطالعہ باطن، جس میں تفکر شامل ہے، کا فرق  
محض نفسیاتی موشگافی نہیں۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر یہ مان لیا جائے، کہ  
احساسی تجربے سے تفکری مطالعہ باطن کی طرف انتقال طبعی ترقی کے  
امکانات کے دائرے سے خارج نہیں، تو نفسیات متقابلہ کے مامر کو  
اطمینان ہو جانا چاہئے، کہ عمل ارتقا سے ذہن کے تمام پہاں تک کہ  
اعلیٰ ترین، پہلوؤں کی طبعی تخلیق ایک قیاس ہے، جس کی صحت  
غیر مشتبہ ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے، کہ اور اک اضافات، اور ذہنی اعمال  
پر نگاہ اسپین، کی ابتدا ذہنی ترقی کے طبعی عمل سے ممکن ہے، تو ارتقائی  
دعوؤں کی کلید کھل جاتی ہے۔

اب ہم پھر اس کتے اور لکڑی کے تجربے کی طرف عود کرتے  
ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں، کہ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں، شاید  
کی توجہ ذرا دل اس قیاس سے ہو سکتی تھی، کہ عقل اس کتے کے افعال  
کی رہنمائی کرتی تھی، اور وہ ان ملازمات سے مستفید ہو رہا تھا، جو احساسی  
تجربے میں قائم ہوئے تھے۔ اب میں سوال کرتا ہوں، کہ ان اضافات  
کو مرکزی بنانے سے اس کتے کو کیا فائدہ ہو گا؟ میری سمجھ میں نہیں آتا،  
کہ اس سے اس کو کیا عملی مدد ملی، اور اس کو کیا فائدہ ہو گا۔ اب اگر اس

کو اس سے کچھ مدد بھی نہیں ملتی، اور اس سے فائدہ بھی نہیں ہوتا، تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ ہم کس بنا پر یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اس قوت کی اس کتنے، یا اس کی قوہ میں ترقی ہوئی پھر یہ سوال بھی ہو سکتا ہے، کہ اور اک اضافات سے اس وحشی انسان کو کیا مدد مل سکتی ہے، یا اس کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، جس کی وحشیانہ ضروریات، اور آزادانہ جنگی زندگی، ابتداء اس کے ارد گرد کے جنگی جانوروں کی ضروریات اور زندگی سے کچھ یوں ہی مختلف ہوتی ہے، میرا جواب یہ ہے، کہ اور اک اضافات کسی چیز یا واقعہ کو بیان کرنے کا ایک لازمی جزو ہے۔ مکانی اضافات کے اور اک، یا ان کو مرکزی بنانے، کے بغیر یہ بیان کرنا، کہ وہ لکڑی کہاں سے پکڑی جائے، کہ متوازن ہو جائے، بالکل ناممکن ہے۔ یہاں یہ خیال رہے، کہ ہم صرف بیان کو ناممکن بنا رہے ہیں، نہ کہ اشارہ سے اس طریقہ کے اظہار، یا اس کو پکڑ کر دکھانے سے، اس طریقہ کی توضیح کو۔ قارئین کو چاہئے کہ وہ اس کا تجربہ کر کے دیکھیں، کیونکہ اس میں ان کی لابدی ناکامی سے میرا مطلب واضح، اور میرا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ اور اک اضافات اس کتنے کی کوئی مدد نہیں کرتا، اور نہ اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوتا ہے۔ اس میں میں نے فرض کیا ہے، کہ کتنوں اور عام حیوانات میں بیانی اطلاع دہی کی طاقت میں ترقی نہیں ہوتی۔ جن اشخاص نے حیوانات کا مشاہدہ کیا ہے، ان کو اس میں، تو شبہ نہ ہوگا، کہ ان میں اشارے، یا آواز، کے ذریعہ اشاراتی اطلاع دہی کی طاقت موجود ہوتی ہے، لیکن مجھے یقین نہیں آتا، کہ ہمارے پاس کافی شہادت اس امر کی موجود ہے، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع دہی

کی طاقت ہوتی ہے ہم پہلے اس طاقت پر غور کریں گے جو ان میں بلاشبہ موجود ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس طاقت کا مقابلہ اس طاقت سے کریں گے جس کا حیوانات میں ہونا مشکوک ہے۔

میں اس سے قبل محلاً ان آوازوں کو بیان کر چکا ہوں جو جوڑے نکالا کرتے ہیں، اور وہیں میں نے ان کی تکبھی قیمت کے متعلق بھی اپنی رائے ظاہر کی تھی۔ یہ آوازیں اشارتی اطلاع دہی کی ایک قسم کی اچھی مثالیں ہیں۔ اطلاع دہی کی یہ قسم عالم حیوانی میں بہت عام اور اہم ہے۔ پرندوں کی زمرہ سنجی اسی اطلاع دہی کی ذرا لطیف مثال ہے۔ یہ بعض جذبی کیفیات کا اظہار کرتی ہے، اور میرا خیال ہے، کہ یہ بلاشبہ جذبات کی جواب دہی کا ایک طریقہ ہے۔ جن پرندوں میں کہ آواز کے ذریعہ اطلاع دہی کی یہ لطیف مثال پائی جاتی ہے، ان ہی میں پرندوں کی نائش وغیرہ کے اشارے سے اسی طرح کی اشارتی اطلاع دہی کی نازک مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ کتا اشاروں، اور آوازوں دونوں سے اپنی جذبی کیفیات کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کی دوسری مثال اس اظہار کا ایک اہم آلہ ہے۔ اشارتی اطلاع دہی کی یہ طاقت اکثر حیوانات کی بہت مدد کرتی ہے، اور ان کو اس سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ میں مسٹر ایچ۔ بی۔ میڈلیکاکٹ کے ایک رسالہ سے ایک مثال نقل کرتا ہوں، جو میرے نزدیک یہاں کے لئے بہت مناسب ہے۔ وہ کہتا ہے:—

ایک دن صبح سویرے میں جنوبی بہار میں ایک پہاڑ کے دامن میں ارضیاتی تحقیق کر رہا تھا، کہ اچانک جنگل میں سے سوروں کا ایک گلہ نمودار ہوا، جس کا ہر فرد جھین مار رہا تھا۔ کھلے میدان میں کچھ دور بھاگنے کے بعد وہ پھر ایک جنگل میں چلے گئے۔ چند منٹ بعد ہی ایک

اور شور و غل برپا ہوا۔ لیکن یہ لحاظ آواز اور فعل پہلے شور و غل سے مختلف تھا۔ اس کے بعد غالباً لڑنے والے افراد نے اس مقام پر هجوم کیا جہاں یہ جھپٹش شروع ہوئی تھی، اور چند سیکنڈ ہی گزرے ہوئے کہ ایک بڑا جیتنا اس ہنگامے کے درمیان سے کودا، اور چند چھلانگوں ہی میں وہ کھلے میدان میں پہنچ گیا، اور اپنے جبروں کو چاٹتے ہوئے پیچھے کی طرف متحرک دیکھنے لگا۔ سو اس سے منتشر نہ ہوئے بلکہ بدستور چلتے رہے۔ وہ رات بھر چرنے کے بعد اپنے ٹھکانوں

کو جا رہے تھے، اور باہمی حفاظت کے لئے بہت سے خاندان یکجا جمع ہو گئے تھے۔ ادھر درندے بھی موقع کی تاک میں تھے۔ میں اکیلا تھا، اور اگر مسلح تھا، لیکن بھی میں نے یا کر یہ دیکھنے کی تکلیف کو ادا کی، کہ کوئی جانور مرا بھی کہ نہیں۔ یہ گلہ بہت دور تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کا ہر ایک فوری اور متحد فعل ایک مخصوص پیچ سے شروع ہوا ہو گا۔ میرا خیال ہے، کہ پہلا حملہ آور شیر تھا، اور انھوں نے اپنے آپ کو کمزور محسوس کر کے ایک چیخ ماری، جو گویا بھاگنے کی علامت تھی۔ برخلاف اس کے دوسری چیخ مدافعت کے لئے تھی۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ پہلی صورت میں ہر جوان سور نے شیر کو دیکھا تھا اور دوسری میں چیتے یا کسی کمزور دشمن جان کو۔“

یہ تاویل ہم کو اشاراتی اطلاع دہی کی دوسری قسم کی طرف لے جاتی ہے۔ اس میں جذبی حالت کی طرف اشارہ کے علاوہ ایک خاص ارتسام، یا خیال، کا اظہار بھی ہوتا ہے، جو اس جذبی حالت کا باعث ہوا ہے۔ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اشاراتی اطلاع وہی کا بہرہ درجہ خالصہ جذبی ہے، اور یہ، کہ مخصوص اشیا کا اظہار اسی پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر اکثر مواقع پر وہ چیخ، جس کو بن کر سور فوراً صفاک جاتے ہیں، شیر کو دیکھنے کا نتیجہ ہو، تو یہ فرض کرنا خلاف عقل نہ ہو گا، کہ جیسا، کہ مینڈلیکاٹ کا خیال ہے، یہ چیخ اس جانور کے

دکھائی دینے کا اظہار کرے گی۔ لیکن اگر مدافعت کی دوسری پیچ کبھی تو چیتے کے دکھائی دینے کا نتیجہ ہو، اور کبھی کسی اور کمزور دشمن کے دکھائی دینے کا، تو یہ چیخ ان میں سے کسی ایک جانور کے دکھائی دینے کو ظاہر کرے گی، یا پھر اس کی دلالت خالصہ جذبی ہوگی۔ کیا کتا بلی اور چوہے کو دیکھ کر مختلف آوازوں سے بھونکتا ہے؟ یعنی یہ کہ کیا ان میں سے ہر ایک کی اشارہ کرنے کے لئے وہ ایک خاص قسم کی آواز نکالتا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن بہت ممکن ہے، کہ وہ ایسا کرتا ہو۔ ہر کیفیت اس میں تو شبہ نہیں ہو سکتا کہ کتے اور دیگر حیوانات ان مختلف اشاراتی الفاظ کا مختلف طریقوں سے جواب دیتے ہیں، جن سے ہم ان کو مخاطب کرتے ہیں۔ لہذا فرض کیا جاسکتا ہے، کہ تلازم کی وجہ سے مختلف آوازیں مختلف اور مخصوص خیالات کا احیا کرتی ہوں۔

اب سوال یہ ہے، کہ باہمی اطلاع دہی میں مخصوص آوازیں کس مدد تک مخصوص خیالات کی طرف اشارہ کرتی ہیں؟ اس کا جواب چڑیا خانوں میں فونو گراف کی مدد سے خاص خاص اختیارات کا محتاج ہے۔ یا پھر جب حیوانیاتی نفیات کے صحیح مطالعہ کے لئے تجربہ گاہیں قائم ہو جائیں، تو وہاں اس مسئلہ کی تحقیق ہو سکتی ہے۔ مسٹر ایل۔ گارنر نے بندروں کی آوازوں کے مطالعہ سے اس مسئلہ کی عقدہ کشائی کے طرف پیش قدمی کی ہے۔ یہ پہلا شخص ہے، جس نے اس طرف توجہ کی ہے۔ لیکن اس کے نتائج کسی طرح بھی یقین نہیں کہے جاسکتے، اور اس کی تصنیف خام تعلیمات سے بھری ہوئی ہے۔ جہاں تک ہمارے مشاہدہ سے Capuohins کی نو آوازوں میں سے کوئی کبھی اس چیز کو ظاہر نہیں کرتی، جس کی خواہش کی جارہی ہے۔

یہ سب کی سب جذبی درجہ میں ہو سکتی، اور معلوم ہوتی ہیں۔ ان سے صرف تشفی، عدم تشفی، خطرہ، وغیرہ کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ان کا اشارہ ان مخصوص اشیا کی طرف بھی ہو سکتا ہے جس سے رغبت، یا نفرت ہے۔ خاص احتیاط اور معینہ حالات و نشیروابط کے تحت نولوگرا کے تحریکات اس دلچسپ اور اہم مسئلہ پر بہت روشنی ڈالینگے۔

یہاں تک جو بحث ہم نے کی ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حیوانات میں اشارتی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے، لیکن اس اطلاع دہی میں اولاً تو جذبی حالات کا اظہار ہوتا ہے، اور ثانیاً (اور غالباً انفاً) مخصوص اشیا کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اب ہم حیوانات میں بسیاں اطلاع دہی کی قابلیت کی شہادت پر غور کرتے ہیں۔ کتوں اور بلیوں کی اکثر مثالیں ایسی موجود ہیں، جن میں ان کا علاج کیا گیا، یا ان سے نرمی کا برتاؤ کیا گیا، اور بعد میں وہ اپنے کسی مریض، یا اُداس و دست کو ہمراہ لے کر آئے۔ اسی قسم کا ایک واقعہ کچھ سال قبل برلن انفرمری میں ہوا میں نے اکثر اپنے کتے ٹونی (جو ہمیشہ بہت چوکنا رہتا ہے) کو دیکھا ہے، کہ اس نے عظیم الجثہ، اور کاہل الوجود چیخو کو کسی ہم کے کرنے کے لئے اپنے ساتھ لیا ہے۔ اس ضمن میں ایک اور واقعہ بیان کرتا ہوں، جس کو میں نے اپنی ایک اور تصنیف میں بیان کیا ہے۔ اس کی اطلاع مجھ کو میرے برٹل کے دوست مسٹر رابرٹ، حال وادن نے دی ہے۔ اس کا بیان ہے۔

”میرا دادا اس شہر کا ایک سوداگر تھا۔ اس کے پاس دو کتے تھے، جن میں سے ایک تو چھوٹا تھا، اور دوسرا بڑا۔ بڑے کتے کا نام پاکسٹر تھا۔ ایک دفعہ وہ اپنے کاروبار کے سلسلے میں کارنوال گیا، اور چھوٹے

کتے کو ہمراہ لے گیا، لیکن کسی وجہ سے اس کو ڈیون شائر کی کسی سرائے میں چھوڑ گیا، اور کہا کہ پلٹتے ہوئے اس کو بے نوزگا۔ دوسری پر جب اس نے اپنا حق طلب کیا، تو سرائے والے نے عفو خواہی کے بعد اس کے غائب ہو جانے کی خبر سنائی، اور کہا، کہ تمہارے جانے کے تھوڑی ہی دیر بعد یہ کتا میرے کتے سے لڑا اور خوب زخمی ہوا، اس کے بعد وہ غائب ہو گیا اور کچھ دیر بعد ایک بڑے کتے کو ہمراہ لے کر آیا۔ یہ بڑا کتا میرے کتے سے لڑا اور غالباً اس کو مار ڈالا۔ اس کے بعد وہ دونوں کتے چل دیے، اور پھر دکھائی نہ دیے۔ اس ٹرسے کتے کا علیہ سرائے والے نے بیان کیا، تو میرے دادا کو یقین ہو گیا، کہ بڑا کتا باکسر تھا۔ جب یہ گھر پہنچا تو معلوم ہوا، کہ وہ چھوٹا تھا، وہیں آگیا تھا، لیکن پھر دونوں کتے غائب ہو گئے، اور کچھ دیر بعد دونوں اس آگے آئے۔

فرض کیا جاسکتا ہے، کہ اس قسم کی مثالوں سے حیوانات میں بیانی اطلاع دہی پر دلالت ہوتی ہے۔ خیال یہ ہے، کہ ایک کتے نے کسی نہ کسی طریقہ سے دوسرے کتے سے تمام واقعات بیان کیا۔ ہم یہاں اس عقل یا عقل سے کچھ زیادہ، پر بحث نہیں کر رہے ہیں، جو اس چھوٹے کتے نے ظاہر کی۔ ہم اطلاع دہی پر بحثیت اطلاع دہی کے، غور کر رہے ہیں میرے نزدیک ایہ بالکل ظاہر ہے، کہ ان تمام مثالوں میں سے کسی میں بھی اس چیز سے زائد کی ضرورت نہیں، جس کو میں نے اشارتی اطلاع دہی کہا ہے۔ بیانی اطلاع دہی کی تو مطلق ضرورت نہیں ہے، ہو صرف اس قدر، کہ بعض پر معنی اشاروں، یا حرکات، کی وجہ سے دوسرا کتا پہلے کے ساتھ ہو لیا۔ واقعات کی توجیہ کے لئے صرف اسی قدر لازمی ہے۔ لہذا تاویل و تشریح کا جو قانون ہم نے بیان کیا ہے، اس کے مطابق ہم مجبور ہیں، کہ بغیر کافی شہادت کے اس سے زیادہ اولہ کچھ فرض نہ کریں۔

پہلے نے نے ایسا اور بڑے کتے ت مار کھائی یہ بھاگا ہوا اپنے طاقتور دوست ماکس کے پاس گیا، اور اس کو اپنے ساتھ لے آیا اب اگر اس چھوٹے کتے کو ہٹا لینے کے بعد بڑا کتا جا کر اس کتے کو پیٹا، تب البتہ بیانی اطلاع وہی کے وجود کی نہایت قوی بیہودت، مہیا ہوتی۔ اور بہت سی مثالوں کی طرح یہ مثال بھی اختیاری تحقیق کی محتاج ہے لیکن جہاں تک مجھے علم ہے، اس وقت تک کوئی معین شہادت اس بات کی موجود نہیں، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع وہی کی قابلیت ہوتی ہے، جس میں اور ایک اضافات کی قابلیت شامل ہے۔

اشارہ بیانی اطلاع وہی جن مدارج کو طے کر کے بیانی اطلاع وہی تک پہنچتی ہے، ان کا ہم کو علم نہیں۔ لیکن اس انتقال کے لئے لازمی ہے، کہ ارتقائات کو ظاہر کرنے والی آوازوں یا دیگر علامات کے علاوہ اضافات کو ظاہر کرنے والی آوازیں اور علامات بھی ہوں۔ اس قدم سے ہم بیانی اطلاع وہی کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں، اور وہی سے علم کی حدود میں رسائی ہوتی ہے۔ یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے، کہ علم اور اک اضافات پر وال، اور اس پر موقوف ہوتا ہے۔

انسان میں ذہن کا ارتقا، پر ایک رسالہ میں مسٹر ایچ۔ بی۔ میلنیک نے ان لوگوں کی رائے سے اتفاق کیا ہے، جن کے نزدیک علم اضافات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی رسالہ میں اس نے واضح کیا ہے، کہ اضافی معنی رکھنی والی آوازوں کا نکالنا علم کی ترقی کے لئے لازمی ہے۔ یہ کہتا ہے :-

”انفکات غیر آدمی اور فوق طبعی ہوتے ہیں۔ جو اس ان تک بالرات نہیں پہنچ سکتے، اور اس لئے ان کا کوئی احساس دماغ میں پیدا نہیں ہوتا۔ مگر ہم پہلے تسلیم کر چکے ہیں، اسی وجہ سے علم حس



کے اصلی معنوں کے لحاظ سے اضافات بہت اہم ہوتے ہیں، صورت  
نہ نہیں ہوتا۔ زبان کا کام یہ ہے، کہ مادی علامت ہمیں کرے  
تاکہ دماغ غیر مرنی عالم اضافات کو اخذ کرے، اور اس طرح تجربہ کو  
جو ”غرض شعور“ میں غیر شعوری طور پر مرقوم ہوتا ہے، علم میں تبدیل کرے  
یعنی یہ، کہ جسم میں ذہن داخل ہو جائے، اور جانور انسان بن جائے۔  
ترقی کی طرف ہی وہ قدم ہے، جس کی ہم کو تلاش تھی، اور یہ طبی ارتقا  
کی حدود کے باہر اندر ہے۔“

اب جہاں تک میں سمجھتا ہوں، میڈلیکٹ اضافات کو شعور کے  
لئے بالکل نیا سمجھتا ہے۔ اگر میرا خیال صحیح ہے، تو اس کے عقیدہ کو انحصار  
اور ناتمام کہنا چاہئے۔ اس عقیدہ کے مطابق یہ ممکن ہے، کہ مذہب زبان  
ایک مادی علامت ہمیں کرے، اور یہ علامت اس چیز کی ہوگی، جو جہاں  
تک کہ شعور کو تعلق ہے، پہلے موجود نہ تھی۔ قبل اس کے، کہ یہ اضافات ”آواز“  
یا کسی اور علامت، کے ذریعہ صریحی نہیں، احساسی تجربہ میں ان کا ضمنی طور  
پر ہونا لازمی ہے، لیکن جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اگر  
اضافات کا خام مواد احساسی تجربہ میں منتشر ہو، تو اضافت کا پہلا اور اک  
اس چیز کو شعور کے مرکز میں لانے کا ہم معنی ہے، جو پہلے ذیلی اور  
تحت شعور تھی۔ اس دعویٰ میں ظاہر ہے، کہ میں میڈلیکٹ کے عقیدہ  
کی مخالفت نہیں کر رہا، بلکہ میں اس کو مکمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔  
مثلاً فرض کر دو، کہ ایک کتے کے سامنے ایک ہی جیسی دو چیزیں

رکھی ہیں، جن میں سے ایک قریب ہے اور دوسری دور۔ اب جب  
وہ دور کی چیز کو دیکھتا ہے، تو اس کی حالت شعور اس حالت شعور سے مختلف ہوتی ہے  
جو قریب کی چیز کو دیکھنے کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ وہ دونوں پر جھپٹنے  
میں مختلف طریقوں سے رد عمل کرتا ہے، اور اگر وہ غیر ذی شعور خود کار  
مشین نہیں، تو رد اعمال کا یہ فرق ان احوال شعور کے فرق کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس رد عمل سے قبل  
ہوتے ہیں، لیکن وہ اس فرق کو سمجھتے اضافت نکاتی کے اور اک کے

مرکزی نہیں بناتا۔ اسی اضافت، مکانی کو ہم فاصلہ کہتے ہیں۔ وہ اس کو محض محسوس کرتا ہے۔ یا اگر وہ اس کو فی الواقع مرکزی بناتا ہے، تو وہ احساسی تجربے سے ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ لیکن یہ فرق ایسی چیز ہے، کہ فی الحقیقت احساسی تجربہ میں موجود ہوتی ہے، اور رد عمل کی نتیجہ نوعیت کو، سخت شعوری طور پر متعین کرتی ہے۔ احساسی تجربہ میں ان عناصر کی غیر موجودگی سے حیوانات میں تکمیل مہارت کے مظاہر ناقابل توجیہ رہ جاتے ہیں۔ اس وقت جس بات پر ہم غور کر رہے ہیں، یعنی احساسی تجربہ سے اور اک اضافات کی طرف ترقی، وہ صرف اس قدر ہے، کہ یہ فرقی بحیثیت فرق کے، اور اک میں اگر مرکزی بن جانا ہو۔ یہی فرق اس سے قبل احساسی تجربے کی عملی زندگی میں ردِ احوال کو سخت شعوری طور پر متعین کرتا تھا۔ خود یہ اضافت شعوری تجربے میں ہی نہیں۔ اس کا بحیثیت اضافت اور اک نیا ہوتا ہے۔

اکثر زیادہ ترقی یافتہ حیوانات کی تمام ضروریات زندگی کے لئے عملی احساسی تجربہ کافی ہوتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے، تو پھر اور اک اضافات سے کیا حاصل ہے؟ اس سوال کا میں پھر وہی جواب دیتا ہوں، کہ یہ اور اک اضافات مدد کو ظاہر کرنے والی علامات پاؤں اور اذد کے ساتھ مل کر بیانی اطلاع دہی کو ممکن بناتا ہے، اور جو حیوانات کہ غول بنا کر رہتے ہیں، ان کے لئے بیانی اطلاع دہی کے بے شمار فوائد سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جس اضافت کا اور اک کیا جانے والا ہے، اس کا خام مواد احساسی تجربہ میں سخت شعوری طور پر موجود ہوتا ہے، تو میں مسٹر میلیکاکٹ کے ساتھ متفق ہوں، کہ انجام کار ان کو مرکز میں لانے، اور اظہار بالعلامات کو وسیع کر کے اس میں ارتقائات کے علاوہ شعور کے ان نئے مرکزی عناصر کو شامل کرنا طبعی ارتقاء کی حدود کے بالکل اندر ہے۔

جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے، اس سے واضح ہوا ہو گا، کہ میں

بیانی اطلاع وہی کو ادراک اضافات کے ابتدائی مدارج کے ساتھ مربوط و متحد سمجھتا ہوں، اور اس لئے کسی حیوان میں بیانی اطلاع ہی کی قابلیت کو اس بات کی قطعی شہادت سمجھو لگا، کہ وہ اضافات کا بحیثیت اضافات اور اک کرنے کے قابل ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس وقت حیوانات کے متعلق اس قسم کی شہادت مہیا نہیں ہو سکتی۔ لیکن سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا صرف ایسی ایک واحد شہادت اذعان بخش ہے، کہ کیا یہ ممکن نہیں، کہ بعض اعلیٰ درجے کے حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہوں، لیکن آوازوں کے ساتھ متلازم کر کے ان کا استعمال نہ کرتے ہوں؟ میرے نزدیک یہ ناممکن نہیں، اور اگرچہ اس کی تائید میں شہادت غیر الحصول ہے، تاہم اس تحقیق کو ترک کر دینے کی کوئی صحیح وجہ بھی موجود نہیں۔ لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ اس تحقیق میں محتاط اخبارات کے نتائج بہ نسبت اتفاقی مشاہدات کے نتائج کے زیادہ مفید ہونگے۔ جو حضرات کہ حیوانیاتی نفسیات کے ساتھ شغف رکھتے ہیں، ان کی خدمت میں میری گزارش یہ ہے، کہ وہ عقل حیوانی کے مشاہدات کو سحریر میں ضبط کرنے پر قناعت نہ کریں، بلکہ اگر ممکن ہو تو ان کو ایسے اخبارات کی بنائیں، جن سے ان کی اصلی نفسیاتی نوعیت و ماہیت منکشف ہو جائے۔ اکثر حضرات مجھ کو حیوانی فعلیت کی ایسی مثالوں سے مطلع کرتے ہیں، اور میں خود بھی کتابوں اور اخباروں میں ان مثالوں کو دیکھتا ہوں، جو اختصاری تحقیق، اور ذرا مختلف عوارض حالات میں حیوان کی عقلی، یا کسی اور فعلیت کی مثال پیش کرنے کی سحریض کی کوشش کا نقطہ آغاز بن سکتی ہیں تاہم اسکان یہ بھی ضروری ہے کہ ایک کرتب کے ارتقا کے تمام مدارج کو نگاہ میں رکھا جائے، کیونکہ اکثر صورتوں میں کسی طرف اور دقیق الزطابق فعلیت کے صحیح نفسیاتی مفہوم تک پہنچنا بالکل ناممکن ہوتا ہے، تاوقتیکہ ہم اس کے ابتدائی مدارج سے واقف نہ ہوں۔

اشیا میں باہمی اضافات میں سے ایک اضافت ایسی ہے جس کے متعلق خیال ہے، کہ حیوانات اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہ عددی اضافت ہے۔ خیال یہ ہے، کہ حیوانات گن سکتے ہیں۔ ٹائسن کا بیان ہے، کہ لٹن برگ نے معلوم کیا تھا، کہ ایک پالتو بلس تین تک گن سکتی ہے۔ اس بلس کو ہر روز کھانے کے لیے تین کیڑے دے جاتے تھے، جن کے بعد وہ بلس زیادہ کی منتظر نہ رہتی تھی، اور یہ نہ اس وجہ سے کہ وہ سیر ہو جاتی تھی، کیونکہ اگرچہ کھانے کا ادراک اس کو دکھایا جانا تھا، تو وہ اس کو لینے کے لئے نیچے اتر آتی تھی۔ تجھے یقین ہے، کہ صرف احساسی تجربہ اس پرندے (جو ہمیشہ تین کیڑے پاتا تھا) کو یہ معلوم کرانے کے لئے کافی ہے، کہ اس کا روزانہ راشن پورا ہو چکا ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اشیا کی کافی بڑی تعداد کو محسوس کرنا بالکل ممکن ہے، یہ اشیا خواہ (برقی شرارے کی مدد سے) ایک ہی وقت میں پیش کی جائیں، یا یہ آوازیں ہوں، جو یکے بعد دیگرے کان میں آئیں۔

پانچ اشیا کے مجموعہ کا ارتسام چار اشیا یا چھ اشیا کے مجموعہ کے ارتسام سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ مختلف احساسی تجربات میں متہینز لئے جاسکتے ہیں۔ ہم کو اس امر واقعی سے گمراہ نہ ہونا چاہیے، کہ ہم ان کو چار یا پانچ یا چھ کہتے ہیں، اور اس لئے ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے مدلول ہوتا ہے، کہ انے عددی اضافات کا ادراک کر لیا ہے۔ سیرے خیال میں احساسی تجربہ اس مثالی مزاج رخ کی فراست کی توجہ کے لئے کافی ہے جس کا سیراے نے ذکر کیا ہے۔ اگر یہ رخ دیکھتا تھا، کہ کوئی شخص بندھنے کر جھوٹے کے اندر گیا ہے تو وہ اپنے گھونٹے سے دور دور

Thompson لے

Lichtenberg لے

Leroy لے

رہتا، اس ننگی مزاج پرندے کو دھوکا دینے کا یہ طریقہ ایجاد کیا گیا، کہ جھونپڑے کے اندر دو آدمی داخل ہوتے، جن میں سے ایک تو تھوڑی دیر بعد نکل جاتا، اور دوسرا اندر ہی رہ جاتا۔ لیکن یہ رخ ان کو گن لیتا تھا، اور اب بھی دور دور ہی رہتا۔ تیسرے دن تین آدمی اسی طرح جھونپڑے کے اندر گئے، اور اس نے پھر معلوم کر لیا کہ صرف دو آدمی باہر نکلے ہیں۔ آخر کار پانچ یا چھ آدمیوں کو بھیجنا ضروری معلوم ہوا تاکہ وہ گن نہ سکے۔ یہاں یہ فرض کر لینا بالکل کافی ہے، کہ رخ نے دو آدمیوں کے ارتسام کو تین آدمیوں کے ارتسام سے مختلف محسوس کر لیا، لیکن چار آدمیوں کی جماعت کے ارتسام کو پانچ آدمیوں کی جماعت کے ارتسام سے مختلف محسوس نہ کر سکا۔

مسٹر روٹیس کی ترغیب سے، اور ان ہی کی نگرانی میں چڑیاخانے کے لیپلی نام ایک شیمپنزی (بندر) کے رکھوالے نے اسی بات کو اختیاری تحقیق کا موضوع بنایا۔ اس سے جو امور واقعی روشنی میں آئے ان کی تاویل ہم جس طرح چاہیں کر لیں، لیکن وہ بذات خود بہت دلچسپ ہیں۔ اس بہت زیادہ عقلمند حیوان کو سکھایا گیا تھا، کہ وہ اپنے رکھوالے کو چند تنکے پکڑائے۔ شروع شروع میں ان تنکوں کی تعداد پانچ تک ہوتی تھی، اور اس کے بعد مزید مطالبہ پر وہ زیادہ بھی پکڑاتا تھا۔ ان تنکوں کو پہلے اپنے منہ میں رکھنا تھا، اور اس کے بعد اپنے رکھوالے کو دیتا تھا۔ خود میری موجودگی میں یہ تجربہ سولہ مرتبہ ہوا جن میں سے گیارہ کا نتیجہ صحیح تھا۔ لیکن ایک دن اس نے دو دفعہ غلطی کی۔ ایک دفعہ تو بجائے پانچ کے تین تنکے دے، اور دوسری

۱۔ Mr. Romanes

۲۔ Sally

۳۔ Chimpanzee

مرتبہ سچائے تین کے چار۔ رکھو اے نے بیان کیا، کہ وہ تھکا ہوا ہے، اور اس لئے ذرا چڑچڑا ہوا رہا ہے۔ پانچ تنکوں سے زائد کا نتیجہ بین نے نہیں دیکھا۔ یہاں (۱) ایک مناسب مجموعے اور معلومہ آواز کا تلامذہ ہے، اور (۲) ایک مجموعہ جس کو ہم یقین کہتے ہیں، اور دیگر مجموعہ جن کا ہم وہ چار اور پانچ کہتے ہیں، میں تمیز ہے۔ اب یہ مجموعات مشابہ، یا مختلف محسوس ہوئے، یا یہ، کہ ان کا عددی اور اک ہوا اس کا فیصلہ ہماری تاویل پر متوقف ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے، کہ مجموعات یا سلسلوں کی مشابہت، یا ان اختلاف کو محسوس کرنا احساسی شجرے کی طاقت سے باہر نہیں، اور یہ کہ عددی اضافات کا اصلی معنوں میں اور اک نہیں ہونا ان اضافات کا اور اک تو نوع انسانی کے ادنیٰ درجہ کے افراد یعنی وحشی اور غیر متہن اقوام میں بھی اگر ہوتا ہے، تو بہت ابتدائی اور خام صورت میں۔ لیکن یہ میرا اپنا خیال ہے۔ ممکن ہے، کہ رکھو اے کی نگہداشت سے سیلی تفکر اور اور اک کے مبادی کا اکتساب کر رہا ہو۔

اب میں چند ان اعتبارات کو بیان کرونگا، جو میں نے کتوں کے کئے ہیں۔ ان اختیارات کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا، کہ کتے اس شکل کی نوعیت کا کہاں تک اور اک کر سکتے ہیں جس کو ہمیں حل کرنا ہے۔ یا یہ کہ وہ اس شکل کو کہاں تک سعی و خطا کے طریقے کی تکرار سے حل کر سکتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ سعی و خطا کا طریقہ گویا حل کا طریقہ ہے۔ ان اعتبارات کے ذکر کرنے سے قبل میں وہ باتیں نقل کرتا ہوں، جن کو میں اپنے کسی اور مضمون میں بیان کر چکا ہوں۔ چند سال ہوئے، کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ سیر کو گیا، جو اپنے دو کتوں کو لکڑی لانا سکھا رہا تھا۔ ان کتوں میں سے ہر ایک ٹگے ٹگے میں ایک ہلکی سی بیدگھی۔ کچھ دیر بعد ہم ایک دروازے پر پہنچے، جس کے ایک طرف پیدل چلنے والوں کے لئے دو ڈنڈے گاڑ کر راستہ بنایا گیا تھا۔ ہم تو اس میں سے گزر گئے اور ان کتے کے پلوں کو دیکھنے لگے کہ کیا کرتے ہیں۔ ان دونوں نے

بید کو فقی صورت میں ان ڈنڈوں کے درمیان سے نکالنا چاہا، اور جیسا  
 کہ مونا چاہئے تھا، وہ بید اس میں سے نہ نکلی۔ انھوں نے بہت کوشش  
 کی، لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ اس کے بعد دونوں نے بید کو تو چھوڑ  
 دیا، اور خود نکل آئے۔ ان کے مالک نے ان کو دوبارہ اس بید  
 کے لانے کے لئے بھیجا۔ پہلے پلے نے تو اپنا سر بڑھایا، اور سرے کو منہ میں پکڑ  
 کر بید کو کیضیع لیا۔ دوسرا پلے اس راستے سے گزر کر دوسری طرف گیا،  
 اور جب معمول اس بید کو درمیان میں سے پکڑا اور نکالنا چاہا، لیکن نہ،  
 نکال سکا۔ اس نے پھر اس بید کو چھوڑ دیا اور خود نکل آیا۔ اس کے بعد  
 میں گیا، اور جا کر اس بید کو اس طرح رکھ دیا، کہ وہ پہلے پلے کی طرح  
 اپنا سر بڑھا کر اس کو کیضیع سکتا تھا۔ لیکن وہ پھر اس پار گیا، اور بید کو  
 بیچ میں سے پکڑا، اور نکالنا چاہا، لیکن پھر اٹک گیا۔ اب اس کے  
 مالک نے اس کو سکھانے کی کوشش کی۔ اب ہم آگے بڑھ گئے اور ایک  
 گھنٹہ بھر کے بعد واپسی میں پھر اس مقام پر پہنچے۔ میں نے پہلے پلے  
 کو پکڑ لیا، تاکہ یہ معلوم ہو سکے، کہ اس دوسرے پلے نے کہاں تک  
 اپنا سبق یاد کیا۔ لیکن اس نے پھر وہی غلطی کی۔ اس کے بعد ہم نے  
 اس کو بلا لیا، اور پہلے پلے کو چھوڑا۔ اس نے بھی غلطی کی، اور ہمارے  
 پاس آ گیا۔ اب ہم اس راستے میں سے گزر گئے اور اس کو اپنے  
 پیچھے بلا لیا۔ اس نے پھر غلطی کی، اور بید کو چھوڑ کر اپنے آپ اس  
 طرف نکل آیا، اور مگر بید کو بیچ میں سے پکڑ کر کھینچنا چاہا۔ لیکن وہ  
 پھنس گئی، اور اس کے منہ سے چھوٹ گئی۔ اس کے بعد اس نے  
 سرے کے قریب سے پکڑا۔ اب بھی وہ پھنس گئی، لیکن اس نے  
 اپنے سر کو مختلف طریقوں سے ہلا کر اس کو آخر نکال ہی لیا۔  
 مختصر یہ کہ ان پلوں کا طرز عمل ایک جیسا نہ تھا۔ نئے عواض  
 حالات کا مقابلہ کرنا دونوں نے سب سے سیکھا عجیب بات  
 یہ ہے، کہ پہلے موقع پر تو اس بظاہر بہت زیادہ عقلمند پلے نے بید

کو سرے سے پکڑا اور کینچ لیا۔ اگر اس تجربے کو یہیں چھوڑ دیا جاتا تو بہت ممکن تھا، کہ ہم یہ فرض کر لیتے، کہ اس نے مطلوبہ نتیجہ کو حاصل کرنے کے بہترین وسائل کا اور اک کر لیا۔ لیکن دوسرے موقع پر اس نے میدان کو سرے سے نہ بکڑا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ پہلے موقع پر خوش سنجی اس کی یاد رہی، نہ کہ واضح اور اک، کہ وہ کامیاب ہو گیا۔

اس تمام تحریر کے بعد میں نے اس مسئلہ کی اعتباری تحقیق کی۔ میں ان نتائج کو بیان کر دینگا، جو ٹوٹی پر اعتبارات سے حاصل ہوئے۔ ٹوٹی کی عمر اس وقت قریباً چودہ ماہ تھی۔ یہ سب اعتبارات ایک میدان میں کئے گئے، جس کے ایک طرف جنگلا تھا۔ اس جنگل کے ڈنڈوں کے درمیان چھ اینچ کا فاصلہ تھا، جس میں تہ وہ آسانی گزرسکتا تھا۔ ایک مقام پر اس جنگل کا ایک ڈنڈا غائب تھا، لہذا یہاں پر فاصلہ دو گنا ہو گیا تھا۔ اس میدان کے دوسری طرف اور اس جنگل سے زاویہ قائمہ بناتے ہوئے سمونی قسم کا لوہے کا جنگلا تھا۔

پہلا دن۔ میں مقدم الذکر عمومی ڈنڈوں کے جنگل کی دوسری طرف کھڑا ہو گیا، اور ایک لکڑی اس میدان میں پھینکی، اس کٹے کو اس کے پیچھے بھینچا، اور اس جنگل کے راستے اس کو بلایا۔ اس لکڑی کے سرے ان ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ میں نے سیٹی بجا دی۔ کتے نے بہت کینچاٹائی، اور کوشش کی، اس کے بعد وہ میدان کی طرف واپس چلا گیا، زمین پر لوٹا، اور لکڑی کو کترنا شروع کیا، میں نے اس کو بلایا۔ وہ آہستہ آہستہ ڈنڈوں تک آیا، اور پھر پھنس گیا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے اپنا سر ٹیڑھا کیا، اور اس لکڑی کو جو چھوٹی سی ٹہنی نکال لیا، میں نے اس کو پیار کر کے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ میں نے وہ لکڑی پھینکی، اور اس کو اس کے پیچھے بھینچا۔ اس



مرتبہ وہ ڈنڈوں تک زیادہ نہیں کے ساتھ آیا، لیکن چونکہ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا تھا، لہذا نکل نہ سکا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اس نے اپنا سر ڈنڈوں کے بیچ میں بڑھایا، لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا، اور پوری طاقت سے کھینچنے لگا۔ ان ہی کوششوں میں اس نے اپنے سر کو ٹیڑھا کیا، اور وہ لکڑی نکل گئی۔ تیسری مرتبہ وہ پھر بیٹھا، پھر اس نے اس کو چھوڑا، اور پھر بیچ میں سے پکڑا کہ اس کو کھینچنے کی کوشش کی۔ اب پھر اس کو ناکامی ہوئی۔ وہ میرے پاس آیا۔ اب میں نے اس لکڑی کو اس طرح رکھی، کہ وہ سر سے پکڑا کہ اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن جب میں نے اس کو اس کے پیچھے بھیجا تو وہ پھر اس کے باز نکل گیا، اور جب سابق بیچ میں سے پکڑا کر نکلتا چاہا۔ آخر کار بہت سی ناکام کوششوں کے بعد سر ٹیڑھا کر کے نکل گیا۔

دوسرا دن میں نے اس کو ایک چھوٹی سی نو اینچ لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو سر کیٹ کی طرح منہ میں پکڑے ہوئے آیا، لیکن ایک ڈنڈے سے ٹک گیا۔ اس نے اپنا سر ایک طرف کو کیا، اور آسانی سے نکل گیا۔ میں نے دوبارہ اس کو اس لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا اور پھینک گیا، لیکن سر کو ایک طرف کرنے سے جلد ہی نکل گیا۔ اس کی بہت دفعہ نکرار سے وہ ڈنڈوں تک سر کو ٹیڑھا کئے آتا۔ میں نے اس کو اس لکڑی کے پیچھے کوئی بارہ اک مرتبہ بھیجا، تاکہ اس کو اس شکل کے حل کرنے کا تجربہ ہو جائے۔ اس کے بعد میں نے اس کو ایک لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو بیچ میں سے پکڑے ہوئے لایا، اور اپنا سر ٹیڑھا کر کے رکھا۔ یہ لکڑی پھینک گئی۔ اس نے کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ آخر اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اب پھر اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا اور جب سابق ڈنڈوں میں سے نکلتا چاہا،

لیکن ناکام ہو کر لکڑی پھینک دی، اور پھر دوبارہ کوشش کرنے کی اس کو ترغیب نہ دی جاسکی۔ اس کے بعد میں اس کو میرے لئے لے گیا اور واپسی پر میں نے اس کو اس مقام سے اس میدان کے اندر بھیج دیا، جہاں سے ایک ڈنڈا غائب تھا۔ یہیں کھڑے ہو کر میں نے اس کو بلایا۔ وہ جلد ہی بلدی آیا، لیکن لکڑی کے سرے ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ اس نے لکڑی کو چھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ جب میں نے اس کو واپس بھیجا تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور کھینچ کر ڈنڈوں میں سے نکلنا چاہا۔ میں نے وہ لکڑی پھر میدان میں پھینک دی۔ وہ کتا اس کو لے کر بھاگتا رہا، اور دوسرے جنگلے کی طرف آیا، اور اس میں سے نکل کر میرے پاس آگیا۔ میں نے اس کو پھر ڈنڈوں کے درمیان سے پھینکا، اور اس کو چوڑے راستے کی طرف بلایا۔ لکڑی حسب توقع اٹک گئی۔ اس کے بعد وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے نکل آیا۔ بعد میں دو مرتبہ اس نے یہی کیا۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ کھلے جنگلے میں سے نکل آتا تھا، اور عمودی ڈنڈوں کی طرف رخ بھی نہ کرتا تھا۔

تیسرا دن۔ لکڑیوں سے جتنے اختبارات کئے گئے، ان کے نتائج بعینہ ہی تھے۔ لکڑی کو ڈنڈوں میں سے نکالنے میں کتنے کی بعینہ وہی حالت تھی جو شروع میں تھی۔ لیکن تجربے سے اس نے اتنا سیکھ لیا تھا، کہ وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے باسانی نکل سکتا ہے، اس نے ڈنڈوں میں سے نکالنے کی کوشش ہی ترک کر دی۔ اس میں ناقابل حل مشکل کو ترک کر دینے کی سمجھ ضرور تھی۔

چند ہفتوں کے بعد میں نے پھر اس کی آزمائش کی۔ لکڑی کے سرے اٹک گئے۔ اس نے بہت کوشش کی۔ لیکن وہ کامیاب نہ ہوا۔ اب اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور کو دکر دوسری طرف آگیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی ناک ڈنڈوں میں سے نکالی، اور اس لکڑی کو بیچ میں سے پکڑ کر تین چار منٹ تک کھینچتا رہا۔ میں نے چوڑے راستے

کے قریب اس لڑائی کا ایک سرِ اُچار اُٹھا۔ اس کو ترغیب دلائی کہ وہ اس کومنہ میں پکڑ کر کھینچ لے۔ اس کے بعد میں نے پھر لکڑی پر میدان میں پھینکی۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جھگڑے کو دیکھ لیا (میں نے دانستہ طور پر میدان میں دوسری طرف سے داخل ہوا تھا) اور پھر کاٹ کر وہیں سے نکل آیا۔

دوسرے موقع پر میں نے ایک ایسی لکڑی جس کے ایک سرے پر ہک سا بنا ہوا تھا۔ میں کتے کو میدان کے اس مقام پر لایا جو کھلے ہوئے جھگڑے سے بہت دور تھا، اور اس کو اس لکڑی کے پچھلے بھجیا۔ وہ ہک ڈنڈوں میں اٹک گیا۔ اس کو کھینچنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ میں نے اس کو واپس بھجیا، اور اس کو ترغیب دلائی کہ اس کو ایک سرے سے پکڑ کر اس طرح کھینچ لائے کہ ہک کسی ڈنڈے میں اٹک جائے۔ اس نے ایک عجیب مضحکہ خیز طریقہ سے اس کو کھینچنا شروع کیا۔ آسان ترین ترکیب یہ تھی کہ لکڑی کو اونچا کر کے ہک نکال لیا جاتا، اور لکڑی کھینچ لی جاتی۔ لیکن وہ کتا اس کو اسی طرح کھینچتا رہا۔ میں نے اس تجربہ کو کئی بار دہرایا، اور کتے کو دکھانے کی کوشش کی کہ یہ مشکل کس طرح حل ہو سکتی ہے۔ لیکن ہک اب بھی برابر اٹکتا رہا۔ وہ کتا اس کو ہمیشہ پوری طاقت سے کھینچتا تھا۔ کبھی وہ اس کو سرے پر سے پکڑتا، کبھی بیچ میں سے، اور کبھی ہک کے پاس سے۔ آخر کار اس نے ہک ہی کو پکڑا اور مڑ مڑ کر نوڑ ڈالا ایک راہ گیر بھی کھڑا تماشا دیکھ رہا تھا۔ اس نے جو کتے کو ہک توڑتے ہوئے دیکھا، تو کہنے لگا ”کتنا عقلمند کتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ مشکل کہاں پڑتی ہے۔ اس شخص کا یہ فیصلہ دمنٹ کے اتفاقاً مشاہدہ کا خصوصی نتیجہ تھا۔ آدمہ گھنٹہ یا اس سے بھی کچھ دیر میں اس کتے کا مشاہدہ کرتا رہا۔ اس عرصہ میں اس نے لکڑی کو پکڑنے اور کھینچنے کے تقریباً تمام طریقوں کو آزمایا۔ اور یہی احساسی تجربہ کا طریقہ ہے۔

یعنی سنی و خطا بالتسلل جاری رہے، یہاں تک کہ ایک دل خوش کن  
نتیجہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد پھر میں نے ٹونی کو اسی کدھر لکڑی  
سے آڑ پایا۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جنگل کو دیکھ لیا تھا، یا یہ کہ اس  
کا خیال آگیا تھا، لہذا وہ چکر کاٹ کر اسی میں سے نکل آیا۔

یہی اختبارات میں نے اور بہت سے کتوں پر بھی کئے ہیں  
اور ہر صورت میں نتائج بعینہ ہی رہے۔ ان اختبارات کو بیان کرنا بیکار  
ہو گا۔ لہذا میں ایک عقلمند کتے ٹوڈی کی حرکات و سکنات کے مشاہدے  
کے متعلق کچھ الفاظ کہنے پر قناعت کرونگا۔ یہ کتا بعض کرتبوں، مثلاً  
دیوان خانے میں چھپائی ہوئی گنبد کو تلاش کرنے، میں بہت ہوشیار  
تھا۔ یہ کتا میرے دوست اور ہمکار دیرو فیسیلا ٹینر کا تھا۔ پروفیسر  
موصوف میرے ساتھ آئے، اور کتے کو کوشش کرنے کی طرف  
راغب کیا۔ میں نتائج کو بالتفصیل بیان نہ کرونگا۔ یہ بعینہ ویسے ہی تھے جیسے  
کہ ٹونی پر اختبارات سے حال ہوئے تھے۔ عام نتائج ایسا زائد  
اس طرح بیان کئے جاسکتے ہیں۔ محض اتفاق سے اس کتے نے  
لکڑی کا سراپچڑا اور اس کو کھینچ لیا۔ گھنٹہ بھم کے بعد ہنوز وہ وہ  
اول کامضون تھا۔ جب لکڑی اس طرح رکھی جاتی کہ وہ آسانی ایک  
سرے کو پھڑک کر کھینچ سکتا تھا، تو اس کو بیچ میں سے پکڑنا، میدان میں  
دوڑنا پھرتا، اور دو نڈوں کے پاس آنا۔ اس سے ہم دونوں اس  
نتیجہ پر پہنچے، کہ ٹوڈی کی فیعلت میں کوئی شہادت اس بات کی موجود  
نہیں، کہ اس نے اس مشکل کو حل کرنے کا طریقہ معلوم کر لیا۔

اب میں چاہتا ہوں، کہ یہ صاف طور پر سمجھ لیا جائے، کہ  
میں اس میں شبہ نہیں کرتا، کہ ذرا سی تکلیف اور صبر و تحمل سے ہم کتوں

کو ڈنڈوں میں سے لکڑی نکالنا سکھا سکتے ہیں، یا یہ کہ کتے خود اس کو سیکھ سکتے ہیں، کتوں کو اس سے بھی زیادہ لطف اور پیچیدہ کرتب سکھائے جاسکتے ہیں۔ وہ اُن کو خود اپنی کوشش سے بھی سیکھ سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ کتوں کی حرکات و سکنات کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ کسی شکل کو ط کرنے میں وہ طریقہ سعی و خطا استعمال کرتے ہیں، اور یہی احساسی تجربے کا طریقہ ہے۔ بالفاظ دیگر جو واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں، ان کی مکمل توجیہ اس قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے، کہ ان میں صرف احساسی تجربہ ہوتا ہے۔ ان افعال کے صدور کے لئے اضافات کا اور اک لازمی نہیں، اور اس لئے ہمارے قانون کے مطابق اس کو خارج کر دینا چاہیے۔

میں نے کتوں پر مندرجہ ذیل طریقے سے اختبارات کئے ہیں۔ میں ایک لکڑی، یا کسی ایسی چیز جس سے وہ کھیلے ہیں، کو رسی سے باندھتا، اور اس کو اپنی طرف کھینچتا، تاکہ حرکت اور مجھ میں تلامزم قائم ہو جائے۔ یہ حرکت ہمیشہ ایک ہی سمت میں ہوتی تھی۔ اس کے بعد میں رسی کو کرسی کی ٹانگ میں سے نکال کر کھینچتا تھا، تو وہ لکڑی، پھر مخالف سمت میں حرکت کرتی تھی۔ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا، کہ اس نئے تجربہ سے کتے کو کچھ تعجب ہوتا ہے، یا نہیں۔ لیکن کبھی اس تعجب کو معلوم نہ کر سکا۔ لیکن زوفیس کا مشاہدہ تھا، کہ ایک کتا باغ میں ہڈی سے کھیل رہا تھا۔ جب اس ہڈی میں جان ڈال دی گئی، اور رسی کے ذریعہ اس میں فیصلت کی مافوق فطرت قابلیت پیدا کی گئی، تو اس کتے نے حیرت، اور پریشانی کا اظہار کیا۔ میں نے یہی تجربہ بہت سے کتوں پر کیا، لیکن کوئی قطعی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ آنا ضرور ہے، کہ ایک جمبوئے سے اور بزدل بلی نے خوف کا اظہار کیا۔ لیکن یہ بلا خوف کی بھی علامت اس وقت بھی ظاہر کرتا تھا، جب کوئی چیز اس کے سامنے پھینکی، یا لڑھکائی جاتی تھی۔

میں نے آئینہ دیکھا ہے، کہ رسی میں ایک ہڈی باندھ کر ہڈی کو بھرا یا جائے، اور ایک کتے کو اس کے پیچھے لگایا جائے، تو کچھ دیر بعد وہ کتا اس رسی کو کاٹ پھینکتا ہے، اور اس طرح ہڈی کی حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اس اضافے کے ادراک پر دلالت کرتا ہے، جو رسی اور تحریک ہڈی میں ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ یہ ادراک ضروری نہیں۔ کتا ہڈی کو گول گول بھرتا ہوا دیکھتا ہے اور رسی کو دیکھتا ہے۔ وہ ہڈی کو پھڑانے کی کوشش کرتا ہے، لیکن نہیں پکڑ سکتا۔ آخر کار وہ رسی پر جم پڑتا ہے، کیونکہ وہ اس کو باسانی پکڑ سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہڈی کی حرکت میں رسی بھی شریک ہے، لیکن میرے خیال میں یہ ضروری نہیں، کہ وہ اضافات، بحیثیت اضافات، ادراک کرتا ہے، اس کے علاوہ پر جوش فعلیت کا وقت، ایسا نہیں ہوتا، کہ جس میں اضافت بحیثیت اضافت مرکزی بن جائے خود ہم جوش کی حالت میں، اگرچہ اضافات کے گزشتہ ادراکات کے نتائج سے فائدہ اٹھاتے ہیں، تاہم اس حالت میں ہمارے پاس اتنا وقت نہیں ہوتا کہ ہم ان اضافات کو مرکزی بناسیں۔ اضافات کا اس طرح مرکزی بنانا تفکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس خاص مثال میں کتے کے تجربے میں ایک بالکل نئی چیز آتی ہے، کہ ہڈی جو رسی کے سہارے سے بندھی ہے، گول گول پکڑ کھاری ہے۔ اب ہم نہیں کہہ سکتے، کہ پہلے کسی موقع پر اس کتے نے ان اضافات پر غور و فکر کیا ہے۔

مندرجہ بالا مباحث کے بعد میرا خیال ہے، کہ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں، کہ اس سوال کا جواب نفی میں دیں، جو اس باب کا عنوان ہے۔ کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ حیوانات کی معمولی فعلیتوں کی اس افروض کی بنا پر تو جیہ ہو سکتی ہے، کہ ان کو یہ ادراک نہیں ہوتا۔ مزید برآں معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اختیاری مشاہدات سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے، کہ احساسی تجربہ ان کے

لئے کافی ہے، اور یہ کہ ایک غیر عادی اور غیر معمولی رکاوٹ کا مقابلہ کرنے میں وہ احساسی تجربہ کے طریقے، یعنی طریقہ سعی و خطا کو اختیار و استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یقیناً کہا جائیگا، کہ احساسی تجربہ سے اونچی قوت کا وجود اس قسم کی مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی شہادت ہم کو حیوانات کی قابلیت استدلال کی حیرت انگیز مثالوں میں ملتی ہے۔ ان ہی مثالوں سے ہم کو یقین آتا ہے، کہ وہ بھی ذی عقل ہیں۔ لیکن ان مثالوں پر غور کرنے سے قبل ہم کو یہ معلوم کر لینا چاہئے، کہ اضافات کا اور اک کس طرح تصوری فکر اور استدلال کی طرف مودی ہوتا ہے۔ پھر ہم کو اس بات کو بھی صاف کرنا چاہئے، کہ ہم دو نطق اور ناطق کے الفاظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے، جس پر نفیات کے متعلقین متفق نہیں۔ اب حیوانات میں قوت ناطقہ ہوتی ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ زیادہ تر ان معنوں کے مطابق ہو گا، جن میں ہم اس نطق کو استعمال کر رہے ہیں۔ ایک شخص اخبار میں عقل حیوانی کے متعلق ایک قصبہ بیان کرتا ہے، اور آخر میں کہتا ہے، کہ ”اگر یہ قوت ناطقہ نہیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر قوت ناطقہ کیا ہے“۔ نفیات کا عالم اس قصبہ اور آخری فقرے کو پڑھتا ہے، اور مسکراتا ہے۔ اب چونکہ خود انصہ بیان کرنے والے نے ایک متبادل صورت بیان کر دی ہے لہذا نفیات وان کا اس کو تسلیم کر لینا گناہی پر محمول نہ کیا جائیگا۔

## تعلیق

بچے کہیں ہم نے بندروں کے نام نہاد ہم کے متعلق کچھ کہا ہے اس کے متعلق صاحب گناہی،

جنہوں نے دو مفید بندروں کا بغور مطالعہ کیا ہے، لکھتے ہیں : —  
 مدمنہد آدائیں استعمال کی گئی ہیں، جن سے خوراک، خطرہ، آدائی، غصہ،  
 اور ایسی ہی کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن یہ الفاظ نہیں۔ یہ بہت عام مہلی جملات  
 ہیں۔ ”مسٹر جارج جینی سن“ منچسٹر کے ایک باغی میں اپنے تجربہ کی  
 بنا پر کہتے ہیں : — ”شپینزری کے ساتھ چار سال رہنے میں ہم نے کبھی کوئی  
 آواز ایسی نہیں سنی جس سے مخصوص جذبات مثلاً خوشی، درد، غصہ، کی طرف  
 اشارہ ہو۔ تقریباً ہر ایک شپینزری خوشی کی پیچ کا جواب دیتا ہے۔“

لیبرٹ نے جو قصہ شکی مزاج اور حساب دان رخ کا بیان  
 کیا ہے، اس پر تنقید کرتے ہوئے ریٹو لکھتا ہے : — ”میں یہاں غلط  
 نہیں دیکھتا، بلکہ کثرت کا ادراک دیکھتا ہوں، اور یہ دونوں بالکل مختلف  
 چیزیں ہیں،“ یہاں لفظ ادراک کا استعمال احساسی تجربے کے تعلق سے  
 ہوا ہے۔



# باب پانزدہم

## تصوری فکر

گزشتہ البواب میں میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، کہ احساسی تجربے سے یقین اور اک کی طرف کس طرح قدم بڑھایا جاسکتا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ احساسی تجربے میں ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف انتقالات اسی حالت میں محض محسوس ہوتے ہیں، جب یہ شعوری میدان کے حاشے میں واقع ہو رہے ہیں۔ اخلافت کے یقین اور اک میں یہ انتقالات اخلافت من حیث ہی، شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔ وہیں ہم نے یہ بھی دیکھا ہے، کہ اور اک کا آغاز عملی تجربے کے دوش بدوش ہوتا ہے، مگر کہ افناستہ کن ارتسامات میں ہوتی ہے، جو اس قدر جدید ہیں، کہ ابھی شعور کے حاشیہ سے غائب نہیں ہوئے۔ اور دو متقارن نقاط کی مکانی اشاعت ہی کی مثال کو۔ وہ اب بھی راحت نظر میں ہیں، لیکن ابھی ننھوڑی ہی دیر ہوئی، کہ وہ بصورت ارتسامات، مرکزی تھے یعنی یہ کہ جب ان دونوں کے درمیان افنافت کا اور اک ہوتا ہے،

تب بھی یہ شعور میں ذیلاً بصورت اس کے موجود ہوتے ہیں، کہ یہی وہ دو تقاطع ہیں جن کے درمیان اضافت ہے۔ اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اضافت ہمیشہ معنی اور مخصوص اشیا کے ارتسامات، یا اس طرح کے ایک ارتسام اور ایک خیال میں ہوتا ہے۔

اب جب عملی تجربے کے دوران میں معنی ارتسامات یا منتالات کے درمیان اضافات کا ایک دفعہ ادراک ہو گیا، تو مزید ذہنی عمل کے لئے مواد مہیا ہو جاتا ہے۔ دو مخصوص اشیا مثلاً بلیرڈ کے دو گیندوں کا ادراک ہوتا ہے، کہ وہ ایک دوسرے سے ایک گز کے فاصلہ پر ہیں۔ فرض کرو، کہ ان گیندوں کو اٹھا کر کھڑی کے پکڑے رکھ دے جائیں، ان کے درمیان بھی اسی ایک گز کے فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے۔ کھڑی کے گزوں کے سمائے جو اشیا چاہو رکھ دو، مکانی اضافات غیر متغیر رہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اشیا متعلقہ کے تغیرات کے ساتھ ساتھ اضافات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا جب ہم اس حقیقت کو معلوم کرنے لگ جاتے ہیں، تو ہم فاصلے کی اضافت پر بغیر ان اشیا کے، غور کرنے کے قائل ہو جاتے ہیں، جن کے درمیان وہ فاصلہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس اضافت کو اس طرح کا سمجھتے ہیں، جو اشیا کی کثیر تعداد پر قابل اطلاق ہے یہ اشیا اور چیزوں سے باہم کسی قدر مختلف کیوں نہ ہوں۔ اب یہ اضافت بلیرڈ کے دو گیندوں، کھڑی کے دو گزوں، وغیرہ کے ساتھ مخصوص نہ رہی، بلکہ اب یہ عام اور عالمگیر ہو گئی ہے، اب اس کا اطلاق ان تمام اشیا پر ہوتا ہے، جو تجربے میں آچکی ہیں، یا آسکتی ہیں۔ ہم متغیر عنصر کو تو نظر انداز کرتے ہیں، اور توجہ کو مکان کی یکساں اور غیر متغیر اضافت پر متوجہ کرتے ہیں۔ اب ہم کو دو گیندوں کا یہ حیثیت اس کے محض آدراک ہی نہیں ہوتا کہ ان میں اس طرح کے اضافات ہیں، بلکہ اب ہم اس اضافت کو تجربہ دار عام صورت میں منظور کرتے ہیں۔ ہم نے ایک تصور قائم کیا ہے، جو عینی مخصوص اور انفرادی نہیں، بلکہ مجرد عام اور عالمگیر ہے۔

عمل تصور فکر کی اس توسیع کو مثال جیسے جس کو ہم عمل اور اک کے لئے  
 نہ ورنہ معلوم کر چکے ہیں، اور جس سے اور اک پیدا ہوتا ہے۔ اضافت کے تصور  
 کی مختلف شکلوں میں اضافت کا ثبات و ابرام صرف اس وقت جام تصور کو پیدا  
 کرتا ہے، جب ہم اپنے سحر بے کے ایک بڑے حصہ کے نتائج پر  
 نگاہ واپس ڈالنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ سحر بے کے دوران میں ہم دیکھتے  
 ہیں، کہ یہ شخص دوسرے شخص کے مشابہ ہے، یہ سبب دوسرے سبب  
 کے مشابہ ہے، یہ رویہ دوسرے رویہ کے مشابہ ہے، اور اسی طرح  
 ان گنت اشیاء میں اس مشابہت کو دیکھتے ہیں جب تک کہ یہ مشابہت  
 مخصوص ہے، اس وقت تک تو ہم کو اس کا اور اک ہوتا ہے۔ لیکن  
 جب متعدد مخصوص مثالوں پر غور کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اضافت  
 سب میں مشترک ہے، تو مشابہت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم شعور  
 کے مخصوص استغالات پر غور نہیں کرتے، بلکہ اب ہم استغالات کی ایک  
 کثیر تعداد کی پرتال کر رہے ہیں جو ہمارے سحر بے کے دوران میں واقع  
 ہو چکے ہیں اور جن میں ایک خصوصیت مشترک نظر آتی ہے۔ فرض کرو کہ  
 ہم ہمت سے روپوٹوں، یا دیگر مشابہ اشیاء کو دیکھ رہے ہیں جب ہماری توجہ  
 ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم کو ان میں سے  
 ہر ایک کی باہمی مشابہت کا احساس ہوتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ہم کو اس کی  
 مشابہت کا شعوری وقوف ہوتا ہے۔ اب ہم ان میں سے کسی دو کی مشابہت  
 کو شعور کے مرکز میں لاسکتے ہیں، اور مشابہت کی اضافت کا اور اک کر سکتے  
 ہیں۔ ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں، کہ ان روپوٹوں  
 کی اضافت دوسرے دوزیوں کی اضافت کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ کہ ہم اضافت کی  
 مشابہت کا اور اک کر سکتے ہیں۔ لیکن جن اضافت کی مشابہت کا ہم اور اک  
 کرتے ہیں، وہ مخصوص اضافات ہیں۔ جب تک کہ یہ مخصوص چیز نظر سے  
 اوجھل نہیں ہو جاتی، اور جب تک کہ یہ اضافت حیثیت اس ختمے مرکزی نہیں  
 بن جاتی، کہ یہ تمام مخصوص مثالوں میں مشترک ہے، اس وقت تک کہلی معنوں

میں تصور حال نہیں ہوتا۔

یہ تو اس وقت تک معلوم ہو گیا ہو گا کہ جس عمل سے تصورات قائم رکھے جاتے ہیں، اس میں تجربہ اور تحلیل شامل ہے۔ تجربہ کی قابلیت کا جنوم احسانی تجربے میں ہوتا ہے۔ یہ دراصل شعور کے ذیلی عناصر کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی عنصر پر توجہ جانے کے ہم معنی ہے۔ جب احسانی تجربے کی اجزائی زندگی میں کسی مرکزی ارتسام پر توجہ اس طرح جم جاتی ہے، کہ حاشیہ بالکل غائب ہو جاتا ہے، تب گویا تجربہ کی ابتدا ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تجربہ بہت بڑی حد تک مرکز اور حاشیہ کی اضافی شدت کا معاملہ ہے۔ مخصوص ارتسامات اور خیالات، مثلاً، اُن کے دو گیموں کے مختلف رنگوں کی وضاحت کے اور اک کے لئے ضروری ہے، کہ ان کو شعور کے حاشیہ میں بصورت اس کے استحضار باقی رکھا جائے، کہ یہ وہ دو اطراف ہیں، کہ جن میں وہ ہے۔ لیکن جب ہم مشابہت کی عام اضافت کو مرکز میں لائے ہیں، اور اس کا تصور قائم کرتے ہیں، تو ہم مخصوص اطراف کو شعور کے حاشیے میں استحضار باقی نہیں رکھتے۔ ہم مشابہت کو ایک ایسے ذیلی میدان میں مرکزی سمجھتے ہیں جس میں مشابہ اطراف کی بے شمار تعدادیں سے کوئی وہ اطراف شامل ہو سکتے ہیں۔ اب اس طرح تعمیم شدہ مرکزی خیال کے لئے کسی نام، یا کسی اور علامت، کے بغیر اس طرح کرنا کہاں تک ممکن ہے۔ یہ ایک مختلف فہم مسئلہ ہے۔ میرا خیال ہے، کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ مشابہت کا تصور عمومیت کی وجہ سے غیر معین رہتا ہے، اور جس وقت ہم اس کو چشم ذہن کے سامنے واضح اور معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم ایک مثال پر غور کرنے سے اس کو مخصوص کر دیتے ہیں۔ ہم ایک خاص ادراک کی صورت میں اس تصور کی مثال پیش کرتے ہیں، لیکن علامتی نام تصور کو مخصوص کئے بغیر مقرر کر دینا سے اس کی وجہ سے ہم مرکز کے بہت زیادہ بدلنے والے حاشیے سے اس کو مکمل طور پر متنزع کرنے کے قائل ہو جاتے ہیں، اور اس تمام عمل میں تحلیل شامل ہے۔ ہم اپنے گزشتہ تجربہ پر صرف نگاہ واپس ہی نہیں ڈالتے

اوپر نہ ہم حافظہ میں اس کی محض پرتال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تحلیل کے نتائج میں نئی ترکیب کرتے ہیں جن خاص مثالوں کی کثیر تعداد پر ہم غور کر رہے ہیں، ان سب میں مشابہت کی اضافت موجود پاتے ہیں۔ ان مثالوں کی تحلیل کر کے ہم اس اضافت کو اطراف متعلقہ سے منتشر کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ مشابہت کبھی رنگوں میں ہوتی ہے، کبھی آوازوں میں، کبھی دباؤں میں، کبھی ذائقوں میں، کبھی بوؤں میں، وغیرہ ان سب کو آپس میں لانے سے اس افتسا کا ایک معیم الاطلاق ترکیبی تصور پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم ”مشابہت“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم کو اس بات کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ تحلیل و ترکیب کا یہ عمل جس سے اضافات کا تصور حاصل ہوتا ہے، اہل اور پوری طرح شعوری عمل ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اور اک مشابہت کی خاص مثالوں کی محض تکرار سے مانوسیت کا ایک احساس، اور تکرار کے ذیلی دتوف کا ایک حاشیہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جب تک ذیلی رہتا ہے، اس وقت تک یہ تصور کے رتبہ کو نہیں پہنچتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تصور میں ایک ایسی ترکیبی وحدت کا معین طور پر شعوری علم شامل ہوتا ہے، جو فکری تحلیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اعادہ تکرار سے طبیعت کدر کو ضرور ہوگی، لیکن میں پھر کہتا ہوں، کہ ابتدائی احساسی تجربے میں ہو سکتا ہے کہ ہم کو مشابہت کا غافلانہ ذیلی محلی دتوف ہو، کہ جب بذیلی دتوف فکر کے ابتدائی مداح میں مرکز میں آتا ہے، تو مخصوص ارتسامات کے درمیان مشابہت کا معین طور پر ادراک ہوتا ہے، اور یہ کہ ان ادراکات کی محض تکرار، اور ان کے ساتھ ذیلی مانوسیت، سے تصورات پیدا نہیں ہوتے۔ یہ تصورات تجربہ تحلیل اور ترکیبی تقیم کے معین مرکزی نتائج ہوتے ہیں۔

اب ہم کون تصورات کی طرف التفات کرنا چاہتے ہیں، جو ہم اس چیز کے قائم کرتے ہیں، جن کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ میں متعلقہ کہہ رہا ہوں، کہ جس چیز کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ابتدائی احساسی تجربے میں صفات متعین نہیں ہوتیں۔ اور اگرچہ احساسی

تجربہ کو بیان اور اس کی تشریح و توضیح کرنے میں ہم مجبور ہیں کہ ان تمام صفات کے لئے علیحدہ علیحدہ الفاظ استعمال کریں، جن کو ہم ممیز کرتے ہیں تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ذہنی ترقی کے اس درجہ پر تہیز نہیں ہوتی حیوانات یا اعتراض سے بچنے کے لئے، یہ کہو، کہ وہ حیوانات جو ابھی احساسی تجربے کے درجہ پر ہیں، شے اور اس کی صفات میں تہیز نہیں کرتے ہیں۔ ان میں صرف مرکزی ارتسامات اور خیالات ہوتے ہیں، جو ایک سخت شعوری مائنسے میں گویا چڑے ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ کتے کا ایک پلاٹن اشیا کا تجربہ حاصل کر رہا ہے جو کھانے میں بھی ہیں۔ یہاں بعض بصری ارتسامات اور بعض ذوقی ارتسامات میں تلازم قائم ہوتا ہے۔ ہر کتے میں، کہ وہ بلا ان اشیا کا تجربہ کر رہا ہے، جن میں انوکھت کی صفت ہے لیکن ”اشیا“ اور ”انوکھت“ ہماری اصطلاحات ہیں، نہ کہ اس کتے کے لئے کی۔ یا فرض کرو، کہ ایک بچہ سرخ اور نیلی گولیوں سے کھیل رہا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ وہ ان دونوں گولیوں کی پہچان شکل پر مشابہت، اور پہچان رنگت ان کی عدم مشابہت کو محسوس کرے۔ لیکن جب ان اضافات کا اور اک شروع ہوتا ہے، تو شکل اور رنگ بھی متبصر ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ صفات زیادہ نمایاں، اور احساسی تجربے سے منفرق ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ صفات درگہ دراصل بعض معلومہ ارتسامات کے نمایاں خصائص ہیں، اور ان کا اقتراض محض ابتدائی ہے۔ یہ سرخ پھول، حیثیت ارتسام اس زرد پھول سے ممیز، اور ایک اور سرخ پھول کے ساتھ تنہا کیا جاسکتا ہے۔ یہاں رنگت کی صفت شکل کی صفت پر غالب ہے، لیکن تاہم یہ دونوں متلازم ہیں۔ پھر ان دونوں کا تلازم اس بو کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس پھول کو دیکھنے سے ذہن میں آتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس درجہ پر بھی ہم کو عملی تجربے سے بہت گہرا تعلق ہے، اور عملی تجربہ میں رنگ اور شکل کا اقتراح نہیں ہوتا، اور نہ یہ لازم ہو، اور اس پھول میں ہوتا ہے جو بودار ہے۔ لیکن جب نظر محض معلوماتی تجربہ، جیسے کہ یہ علم میں آتے ہیں، پر غور نہیں کرتا، بلکہ جب یہ ان کے اور وسیع میدان عمل کے مرکزی جوہر کی تجربہ کرتا ہے، ان کی شکل کرتا ہے، اور اس

تجربہ و تحلیل نتائج کی تصوری ترکیب میں تعمیم کرتا ہے، تب اور صرف تب، وہ صفت اپنے آپ کو اس شے سے نکلے ہوئی مفرق کرتی ہے۔ احسانی شعور میں گلاب شے پھول، گیند سے کے پھول، اور ہیلے کے پھول کی ہوں مختلف ہوتی ہیں۔ اب ادراک داخل ہوتا ہے، اور پھول کی بو کے اضافات کا ادراک کرتا ہے۔ یہ اضافات بھی دیگر صفات کے ساتھ گہرے ملازمت رکھتے ہیں اور یہ صفات علی تجرے میں شعور کے سامنے آتی ہیں۔ سب سے آخر میں عمل تصور تجربے کے نتائج کی تحلیل کرتا ہے۔ ایک خاص صفت کو، جو ادراک میں پہلے ہی غالب تھی، مستزح کرتا ہے، اور ایس کو ”بو“ کی صفت کا نام دے کر ہمارے سامنے لا رکھتا ہے۔ ہم اپنی تحلیل کے نتیجہ اور تفریق (جو اس تحلیل سے پیدا ہوئی ہے)، اس قدر خوش ہونے ہیں، کہ بعد میں یہ نہیں کہتے کہ گلاب کا پھول، یا ہیلے کا پھول، بودار ہے، بلکہ یہ کہ یہ بو اس پھول کی ہے۔ یعنی ہم اس شے کو اس صفت کا ”مالک“ سمجھتے ہیں، جس کو ہم نے عام تصور کی صورت میں اس طرح حاصل کیا ہے۔

جب اس قسم کے تصورات ایک دفعہ حاصل ہو جاتے ہیں، تو یہ ہمارے تمام ذہنی منظر میں سرایت کر جاتے ہیں، اور اس کو متغیر کر دیتے ہیں یہاں بعینہ وہی حالت ہوتی ہے جس کی طرف ہم اس مسئلہ کو توجہ کر چکے ہیں۔ ہم معلوم کر چکے ہیں، کہ جب اضافات کا ادراک ذہنی ترکیب کے نارو پو دیں دل پالینا ہے، تو اس کے نتائج شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک مستقل غشی زمین قائم ہو جاتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ اسی اضافاتی کیفیت کی سرایت سے ہمارے ارشادات و رکات کے، کمزور تک نرتی پاتے ہیں، یہ تو یاد ہو گا، کہ درک ایک ارسام ہے جو اضافات کی غشی زمین کے سامنے ہوتا ہے، اور یہ اضافات اس قسم کے ہوتے ہیں، جن کا معین ادراک کسی نہ کسی وقت ہو چکا ہے بالکل اسی طرح جب ایک کی تصوری ذہنی ترکیب کے نارو پو دیں دل پالینا ہے، تو اس کے نتائج شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک تصوری غشی زمین قائم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح ارسام ادراک کے

ذریعہ ورک کے مرتبہ تک ترقی پاتا ہے، اسی طرح ورک عمل تصور کی مدد سے اور اعلیٰ مرتبہ تک ترقی کرتا ہے، اور ایک کلی تصور کی خاص مثال کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

یہاں تصور کی اجتماعی اور معاشرتی قیمت کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہیے۔ اور اک کی ابتدا اگرچہ باہمی اطلاع دہی کے ضرورت کے دوش بدوش ہوتی ہے، تاہم اس کو ایک فرد واحد سے تعلق ہوتا ہے، مجھ کو ان مختلف اشیا کے اضافات کا اور اک ہوتا ہے، جن سے مجھ کو کلی تجربہ میں معاملہ پڑتا ہے۔ میں تم سے اپنے اور اک کو بیان کر سکتا ہوں، اور تمہارے اور اک کے بیان کو سن سکتا ہوں، لیکن جب میں اور تم دونوں میں سے ہر ایک، خصوصاً اور اک سے ترقی کر کے کلی تصورات تک نہیں پہنچتے، اس وقت تک ہم اپنی مشترک انسانیت میں شعوری طور پر حصہ دار نہیں ہو سکتے۔ اور اک زائد سے زائد ہم کو ایسی اکائی بنا تا ہے، جن میں باہمی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن تصور میں ہم اپنی سرودیت کو کم کر کے ایک عام اور مشترک فطرت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔

پھر احساسی تجربہ سے اور اک اور اور اک سے تصور تک ترقی کرنے میں ذہنی ترکیب کے تار و دو تاریں ترک اور انتظام، اور اس کی رد و افزوں کثرت بھی قابل غور ہے۔ احساسی تجربہ میں انسانیات اور ان انسانیات کے اجاہتہ خیالات ہونے ہیں جو ذہنی ترقی کے اس درجہ بدرجہ پیدا ہونے والے انتظامات کے محض وقوف کی رضائی عصبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ تلازم کو صرف ان ہی انسانیات اور خیالات سے معاملہ پڑتا ہے لیکن اضافات کے اور اک کے ساتھ ساتھ خیالات کا ایک نیا مجموعہ متعارف ہوتا ہے، اور تلازم ان تاروں کو بھی شعور کی مرکب بافت میں بن دیتا ہے۔ پھر جب اشیا کے اضافات اور ان کی صفات کا محض اور اک ہی نہیں ہوتا، بلکہ جب تقسیم کی وجہ سے یہ طبع اور سمیع معنی اختیار کر لیتے ہیں، تو تلازم ان کلی تصورات کو کام میں لاتا ہے۔ اور اس طرح شعور کی بافت احساسی تجربہ، اور اک اور عمل تصور سے پیدا ہونے والوں تاروں کی وجہ سے اور زیادہ گھنی اور پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پھر اس گھن اور پیچیدگی کو صرف، یا پھر سے نزدیک کہنا چاہیے کہ



زیادہ تر، مرکز شعور ہی سے تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ذیلی عصبی زمین میں بھی شریک ہو جاتا ہے۔ ایک ناول میں جب ہم قصہ کے انتہائی حصہ پر پہنچتے ہیں، تو صرف اس لمحہ کا مرکزی ارتسام، یا خیال ہی ہمیں سنسنی پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سنسنی کو پیدا کرنے میں اس حالت شعور کی غیر معمولی شدت بھی شریک ہوتی ہے جس میں بہت سی تفصیل کے کثیر استحضارات شامل ہوتے ہیں۔

لہذا جو حیوانات، کیے تصور ہی درجہ تک پہنچ چکے ہیں، ان میں لازم کو خیالات کی منتظم سے معاملہ پڑتا ہے۔ یہ خیالات وہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ عام اور کل معنی ہوتے ہیں۔ اب ہم کو ”خیال“ کی اصطلاح کی تعریف نظر ثانی کرنی چاہئے شروع میں ہم نے تمام کی تعریف یہ کی ہے، کہ یہ وہ ہے، جو درآئندہ حیوانات کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ اور خیال“ وہ ہے جو ان ارتسامات کے احیاء یا استحضار کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتا ہے لیکن جب ہم ادراک اضافات پر پہنچتے ہیں، تو خیالات کی ایک نئی قسم رونما ہوتی ہے ان کو ”خیالات اضافہ“ کہہ سکتے ہیں۔ یہ ان ادراکات کے احیاء ہوتے ہیں، جن کو ہم نے، ارتسامات متعاقبہ کے ساتھ ساتھ پیدا ہونے کی وجہ سے، ارتسامات اضافہ کہا ہے۔ پھر یہ جب تصورات تک ترقی کرتے ہیں، تو خیالات کی ایک تیسری قسم پیدا ہو جاتی ہے، یعنی وہ جو لحاظ معنی عام اور کلی ہیں۔ مناسب یہ ہے، کہ ہم خیالات کی ان تینوں قسموں میں تفریق و تسمیہ کریں۔ لہذا خیال رکھنا چاہئے کہ ”لفظ خیال“ کا اطلاق ارتسامات کے معض احیاء پر ہو گا۔ مخصوص اضافات کے خیالات کو ہم ”مثال“ کہیں گے، اور عامی خط میں کہیں گے۔ اور عام اور کلی معنوں کے خیالات کو ہم ”امثال“ ہی کہیں گے، لیکن اس کو عربی خط میں کہیں گے۔ اس طرح سمجھ کر سانپ کا خیال آ سکتا ہے، لیکن بیاں سانپ احساسی تجربے کی شے، معروض ہے۔ اس سانپ کے طول کی میں مثال قائم کر سکتا ہوں، اور حیوانیاتی کمالات میں اس کے مقام کی مثال ہوگی۔ پھر ”شے“ (معروض) کی اصطلاح بھی مختلف اور بہت سے معنی رکھتی ہے۔ اول احساسی تجربے کی شے (معروض) مثلاً کہا جائے، کہ کتے کے پیچے کو اس شے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے، جس کو ہم پڑی کہتے ہیں۔ دوم ہم کہتے ہیں، کہ ہم کو ایک شے کا ادراک ہو رہا ہے بحیثیت

اس کے کہ اس میں کسی اور شے میں مکانی اضافات ہیں۔ یہاں جو شے کے پہلے حصے محسوس ہو رہی تھی، اب خاص خاص اضافات میں اس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ شے بصورت ایک درک کے ہے۔ سوم ہم کسی شے کا ذکر کرتے ہیں، اور اس سے اس کا عام مقصد و مصرف مراد لیتے ہیں۔ مثلاً گھڑی، بمعنی آلہ وقت۔ یہ شے یہ حیثیت تصور کے ہے۔ چہارم۔ ہم شے (معروض) کا منطق کے معنوں میں ذکر کرتے ہیں، اور اس سے ان صفات کا مجموعہ مراد لیتے ہیں، جن کو ہم نے تخلیلاً مبینہ کیا ہے۔ چنانچہ جب ہم منطقی فکر کے لئے کسی شے کی تعریف کرتے ہیں، تو ہم دیگر اشیاء اور خود اپنے تعلق سے اس کی مختلف صفات بیان کرتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ احساسی تجربہ اور ادراک کے ابتدائی مدارج میں اس اصطلاح کا استعمال، گویا نبل از وقت اس چیز کے لئے ہوتا ہے، جو تصور کی روشنی میں ”شے“ کہلاتی ہے، اس لئے شے ”من حیث شے“ کا علم ہم کو صرف ذات کے فضاء کے تعلق سے ہو سکتا ہے، تاہم ان تمام مختلف معنوں کو اسی طرح باقی رکھا مناسب ہے۔ اس کے وجوہ بعد میں ظاہر ہونگے منطقی شے، یعنی تخلیلاً حمیزہ کی ہوئی صفات کے مجموعہ کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بعض خواص، یا صفات ایسی ہوتی ہیں جو اس شے کے لئے ضروری ہیں۔ ان کو اولیٰ یا ضروری صفات کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض صفات ثانوی کی ہوتی ہیں، جو قابل تغیر، یا غیر ضروری ہوتی ہیں۔ یہ ثانوی یا حادثہ کہلاتی ہیں۔ ایک چمچہ ہی کو۔ اس کا وزن، اس کی مزامت، اس کی خاص صورت، یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کے بغیر چمچہ نہیں رہتا۔ لیکن یہ چاندی کا ہو یا مین کا، منتش ہو یا ساوہ، گول ہو یا لمبا، ہر صورت میں چمچہ ہی کہلاتا ہے۔ یہ اس کی ثانوی یا ماضی صفات ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس صورت میں یہ فی الواقع ہمارے سامنے موجود ہے، یعنی یہ خاص چمچہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، بصورت درک کے گرم ہے، تقریباً ہے، اور گول ہے۔ کوئی چیز بھی اس کو یہ حیثیت تجربہ کے امر واقعی کے دل نہیں سکتی۔ لیکن یہ ماضی صفات ایک چمچہ کی کلی مثال کے لئے ضروری نہیں

ادریہی کلی مثال منطقی شے ہے۔ اصطلاحات کے استعمال کے متعلق اس گریز سے قوت تصور اور الفاظ و زبان کے تعلق پر بحث شروع ہوتی ہے۔ گزشتہ ابواب میں دکھایا جا چکا ہے کہ احساسی تجربے سے ادراک کی طرف ترقی جو ابتدائی تفکر کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے، غالباً باہمی اطلاع وہی کی ضروریات کی برہین منت ہے۔ ایک معمولی اور سادہ منظر یا ایک روزمرہ واقعہ ان الفاظ کے استعمال کے بغیر بھی بیان کیا جاسکتا ہے، جو اس منظر یا واقعہ کے اخلاعات پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ الفاظ اگرچہ مخصوص اخلاعات پر دلالت کرتے ہیں، تاہم ان کا اطلاق اسی طرح کے تمام اضافات پر بھی ہو سکتا ہے۔ ان کی اس طرح تقسیم کر لی جاتی ہے اور اس حد تک یہ لہجہ ماہیت تصورات ہوتے ہیں۔ لہذا اگر باہمی اطلاع وہی کی ضرورت ہی اور ادراک کا باعث ہوئی ہے، تو یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اسی اطلاع وہی کے ذرائع دو مسائل نے حل تصور میں سہولت پیدا کی ہے ہم یقین کر سکتے ہیں کہ ادراک اور حل تصور کی پیش ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ یہاں زبان کی اصلیت اور ذہنی ترقی میں اس کی اہمیت، زیر بحث کرنا مقصود نہیں۔ اگرچہ ہم کو اس کا اعتراف ہے کہ ذہنی ترقی میں دلہا نے بلاشبہ بہت مدد کی ہے۔ یہاں نام اور ارتسام، ورک اور تصور میں تعلق کو واضح کرنا کافی ہے۔ اولاً ہو سکتا ہے کہ لفظ مقلدیت کی وجہ سے کسی ارتسام کے ساتھ متلازم ہو جائے، اور اس طرح اس سے اس ارتسام کے مقابل خیال کا احیاء ہو جائے۔ سب سے بہت چھوٹی عمر ہی سے اس قسم کے تلافیات کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ ایک خوشیار کتابھی اپنی حرکات سے ثابت کر سکتا ہے کہ چند الفاظ اس کے ذہن میں ان ارتسامات کے خیالات پیدا کر سکتے ہیں جن کے ساتھ وہ متلازم ہو چکے ہیں۔ پھر یہ الفاظ صرف مخصوص حواس کے ارتسامات کے احیاء ہی کے ساتھ متلازم نہیں ہوتے بلکہ ان ہی سے فعلیتوں کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ ایک کتاب اپنے مالک کے احکام کے مطابق لیا ہے، بیٹھا ہے، خوشامد کرتا ہے، اشتباہ اٹھا کر لاتا ہے، ادا دیکھتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ نام رکھنے کا پہلا درجہ جو باہمی اہتمام دہی کے مشارقی درجہ سے پیدا ہوتا ہے، ایک کم و بیش اعتباری لفظی اشارے یا علامت اور کسی قسم کے ارتسام کے تلامذہ کا ہم منی ہے۔ دوسرے درجہ میں یہ علامت ایک ایسی اضافت کے تلامذہ ہوتی ہے جس کا مقصد اور اک ہوتا ہے۔ اسی ذریعہ سے ہم ایک ارتسام کے مخصوص خصائص، دیگر ارتسامات کے تعلق سے بیان کرتے ہیں۔ اشیاء کی، دیگر اشیاء کے تعلق سے صفات کے اظہار کا بھی یہی وسیلہ ہے۔ غیبتوں کے انداز اور ان کی شدتوں کی توضیح بھی اس ہی سے ہوتی ہے۔ انسان کے بچے میں یہ تلازمات ایک خاص درجہ تک ترقی کرنے کے بعد قائم ہوتے ہیں، لیکن اس وقت کی صحیح تعین از بس دشوار ہے۔ بچہ کی پرورش اس چیز میں ہوتی ہے جس کو ہم زبان کی فضا کہہ سکتے ہیں۔ شروع شروع میں تو زبان کا یہ ماحول آوازوں کا مجموعہ محض ہوتا ہے، لیکن جلد ہی ہی مخصوص الفاظ اور مخصوص ارتسامات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، اور اسی وقت کہا جاتا ہے، کہ بچہ بات سمجھنا شروع کرتا ہے۔ اضافات کا اظہار کرنے والے الفاظ کا صحیح مفہوم تو یقیناً بعد ہی میں ذہن میں آتا ہے لیکن یہاں بھی وقت کی صحیح تعین بہت مشکل ہے۔ اگر ہم ذہنی ترقی کے ان ابتدائی مدارج کو یاد رکھ سکتے تو نفسیات کا کتنا سہل ہوتا! لیکن اب بحالت موجودہ ان غیبتوں کی قیاسی تاویل و تعبیر پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو مشاہد میں آتی ہیں۔ ہمارا مشاہدہ یہ ہے، کہ اگر ہم کہتے ہیں، کہ ”تنبہ ہنسو“ تب تو وہ بچہ نہایت آسانی سے جواب دیتا ہے، لیکن ”تنبہ زور سے ہنسو“ کی تعمیل میں ایک مختلف جواب حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ اور اکارت یا ان کے اشارے (کیونکہ یہ اضافات کے مظہر ہوتے ہیں) کے الفاظ دیگر الفاظ کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں، اور ان سے ارتسامات اور ان کی علامات اور دیگر ارتسامات کی علامت کے اضافات معین ہوتے ہیں ارتسامی الفاظ اکثر ہمسایہ افضل ہوتے ہیں اور اضافتی الفاظ اسامہ صفت، حروف بغیرہ، یا حروف غیر ہوا کرتے ہیں۔ یہ سب ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں۔ کوئی اسم صفت، یا حرف بغیرہ،

با حروف تہجیہ ایسا نہیں، جو کہ ویش و ضاحت نے ساتھ اس قسم کی ضافت پر دلالت  
 نہ کرتا ہو۔ مراد ان میں سے اکثر کثرت جوڑوں کی صورت میں ہوتے ہیں مثلاً ”سنت“  
 نجوم کے نزدیک دو درجہ، تہجی و ضاحت کے ایک اور سے ”او پر اور نیچے“ وغیرہ۔ لیکن یہاں  
 یہ ضافت اس قدر ظاہر رہا ہے کہ اس میں ہوتی مثلاً اس فقرے میں، کہ ”گھاس سبز ہے“  
 وہاں بھی اسی ضافت تو مدلول ہوتا ہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ رنگ کا بھی اور ایک  
 نہیں ہوتا اگرچہ اس کا احساس ہو سکتا ہے اتنا وقت تک اور رنگوں سے اس کے  
 ضافات معلوم نہ ہو جائیں۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ گھاس سبز ہے، تو ہماری مراد  
 یہ ہوتی ہے، کہ یہ نہ سبز ہے نہ نیلی، نہ عنبی، نہ مختصر یہ کہ یہ سوائے سبز کے اور  
 کچھ نہیں۔

نام رکھنے کا تیسرا اور چوتھا تصور یہ درجہ ہے۔ اس میں اس چیز کی تہجی ہوتی  
 ہے، جو اور ایک میں، اور اور ایک کی مدد سے کتاب کی جاتی ہے۔ اس میں ہم اسی  
 اور مجرد ضافات کے صرف نام ہی نہیں رکھتے، اگرچہ اکثر کثرت اور مجرد نام اسی وقت  
 پہلے پہل سے جانے ہیں، مثلاً سبزی، رنگ، فاصلہ، چیز، نیکی، وغیرہ کے خلاف  
 اس کے بڑا تغیر یہ ہوتا ہے، کہ باقی ماندہ تمام زبان خاص کے درجہ سے اٹھا کر  
 ہم اس کے درجہ پر رکھ دی جاتی ہے اور اس کے بعد ہر موسم چیز تصور کی  
 روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ اسرار نہ کہ مثلاً گھاس، کرسی، درخت، ٹیلا، یا کثیر التوقع  
 غلطیوں، مثلاً بھاگنا، بلانا، جھونا، کا اطلاق اب خواہیں نہیں ہوتا۔ اب یہ سادہ  
 اور ضافات، اور مخصوص درکات، پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ اب یہ تصورات  
 کی علامت بن جاتے ہیں۔ لفظ گنبد سے کے لئے تو ایک خاص از نام، یا  
 خیال، کا ہم معنی ہے۔ لیکن بالغ العمر انسان تصوری فضا میں زندگی بسر کرتا ہے  
 اس کے لئے یہ اس کی علامت بھی ہے، اور اس کے علاوہ اور باتوں پر کسی کر  
 کی دلالت ہوتی ہے۔ یہ لفظ نہ صرف اس مخصوص گنبد کی طرف اشارہ کرتا ہے  
 جو واقعہ مخصوص دندرک ہو رہا ہے، بلکہ یہ ایک ہی تصور کی علامت ہے جو  
 اس مخصوص صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس طرح ایک عام تصور  
 کا نام ہزاروں مخصوص اشیا کو شامل ہوتا ہے، یہ اشیا گویا اس جماعت کے

نہ ہوتی ہیں، جن کا یہ نام رکھا جاتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ یہ سب مثال کو ظاہر کرتی ہیں۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ جو الفاظ کہ ارتسام کے ساتھ مؤلف ہوتے ہیں، وہاں ہوتے ہیں، یا افعال لیکن اس استعمال کے مطابق یہ افعال اپنی فعلی دلالت سے پاک ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کل اسناد احادیثیہ کی دسترس سے باہر ہے۔ لفظ ”ہے“ یا اس کا ہم معنی ”اور“ یا اعلیٰ تصور کی کارنسہائی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اولیٰ طور پر تو یہ ارتسام سے کسی ادراک، یا تصور کی طرف شعور کے انتقال کی علامت ہوتا ہے جس پر یہ ارتسام دلالت کرتا ہے۔ پھر اسی کی مدد سے ہم اس قابل ہوتے ہیں، کہ اس انتقال کو قضیہ کی صورت میں بیان کریں۔ اس طرح یہ مرکزی احوال کے درمیان شعور کے ان تمام انتقالات کی علامت بن جاتا ہے، جو باہم متعلق ہوں، یا محسوس ہوتے ہیں۔ جب میں لکھتے لکھتے سر اٹھانا ہوں تو میری نگاہ کتنے قائلین اور انکسلی پر پڑتی ہے۔ ان سب اشیا میں بہ مثبت متغایب ارتسامات کے توافقات نہیں ہوتے، اور میں ان کے متعلق کوئی کام نہیں لگا سکتا۔ لیکن ادراک کی روشنی میں میں کہتا ہوں، کہ کتا قائلین پر اور انکسلی کے سامنے ہے۔ اس بیان میں تمام ارتسامات میں بعض مکانی اضافات کے ادراک کی مدد سے باہمی ربط پیدا کیا گیا ہے اور انتقالات کو نئے معنی دے کر ان کا حل کیا گیا ہے۔ برازیل کے دوران قیام میں میں نے ایک میٹرک پر ایک چکر اور سرخ و سفید سانپ کو گنڈالی مارے دیکھا۔ اس وقت شعور میں واقعات کا تسلسل یہ تھا کہ پہلے تو ایک واقعہ ارتسام تھا، جو اس تصور کا مرکز تھا جس کے لئے میں نے ”کوڑیا سانپ“ کی علامت مقرر کی ہے۔ اس انتقال کا اظہار میں نے اپنے ساتھی سے یہ کہ کر کیا، کہ ”یہ ایک کوڑیا سانپ ہے“۔ اس کے بعد میرے شعور میں مزید انتقالات ہوئے۔ ان کا میں نے یہ کہ کر اظہار کیا، کہ ”یہ بہت زہر والا ہے“، اور اس نے ابھی سنبھلی بدلی ہے۔ ان انتقالات میں سے پہلا تو ایک عام تصور کوڑیا سانپ“ اس صفت کی طرف بوجھ رہا ہے تصور میں مثال تھی، اور دوسرے کا خیال مجھے اس کی خاص شکل سے آیا۔ پھر

جب میرے مانتھی نے پوچھا کہ ”تم کو کیسے معلوم ہوا کہ اس نے ابھی عنقریب کینجلی بدلی ہے“ تو میں نے جواب دیا ”کیوں کہ اس کی رنگت بہت زیادہ چمکدار ہے“

اُس چھوٹے سے لفظ ”کیونکہ“ نے ہمارا تعارف الفاظ کے اس مجموعہ سے کرایا، جو ذہنی ترقی کے تصویری پہلو کی امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ الفاظ منطقی انتاج و توجہ کی علامت ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ادراک کی حدود کے قریب قریب رہ کر واقعات کو بیان کر دیں، اگرچہ اس صورت میں بھی مستعمل الفاظ تصویری معنی ہی رکھتے ہیں، اور ”لہذا“ ”کیونکہ“ ”اور“ اس لئے ”وغیرہ“ قسم کے الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ ہمارے بیان میں داخل نہ ہو۔ لیکن جب ہم توجہ بکھڑکاتے ہیں، کی کوشش کرتے ہیں، معنی جب ہم ”کیوں“ کا جواب دینا پڑے، تب یہ ہنسیاں بوجھ جاتے ہیں، اور پھر ان کے بعض اشتغالات کے ایک خاص پہلو کی علامات بن جاتے ہیں۔ کوڑیا سانپ کے کینجلی بدلنے کے متعلق انتاج ہی کو اس قسم کے اشتغال کی مثال سمجھو، اور فرض کرو کہ میرا ساتھی ان اشخاص میں سے ہے جو ہر بات کی تین تک پہنچنے کے لئے اوروں کا ناطقہ بند کر دیتے ہیں۔ جب میں کہتا ہوں، کہ ”مجھے یقین ہے، کہ اس نے ابھی حال ہی میں کینجلی بدلی ہے“ کیونکہ اس کا رنگ بہت چمکدار ہے، تو اس کی تشفی نہیں ہوتی، اور ذیل کا مکالمہ شروع ہوتا ہے۔

وہ: ”لیکن تم کس بنا پر اس قدر وثوق کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے ہو؟“  
میں: ”میرے پاس اس وثوق کی وجوہ موجود ہیں، کیونکہ میں نے بہت سی قسوں کے سانپ دیکھے ہیں، اور ہر سانپ میں یہ دیکھا، کہ اگر اس کے رنگ میں جھلک، اور ایک خاص قسم کی تازگی پائی جاتی ہے تو اس نے حال ہی میں کینجلی بدلی تھی۔“

اس جواب سے اس کی تشفی نہیں ہوتی، لہذا وہ دریافت کرتا ہے ”کیا تم نے بہت سے کوڑیا سانپ ایسے دیکھے ہیں جنہوں نے عنقریب کینجلی بدلی ہے؟“

میلیں۔ مجھے اعتراف ہے، کہ مجھے اس خاص قسم کے سانپوں کو دیکھنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا۔“

ولا۔ ”تو تم کو کیا حق ہے، کہ اور قسم کے سانپوں کے مشابہے کے نتائج کو اس خاص قسم کے سانپوں تک عام کر دو؟“

میلیں۔ ”میں صرف اپنے مشاہدے ہی کی بنا پر یہ دعویٰ نہیں کر رہا، بلکہ دیگر لائق اور قابل مشاہدہ کرنے والوں کے نتائج بھی میرے پیش نظر ہیں۔“

ولا۔ ”خیر یہ سچی مان لیا۔ لیکن اور سانپوں کی کثیر تعداد کے مشاہدہ کے نتائج کو اس خاص سانپ کے لئے استعمال کرنے کا تم کو کیا حق؟“

میلیں۔ ”اس لئے، کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں۔“

ولا۔ ”یہ تم کو کس طرح معلوم ہوا؟ تم یا کوئی اور شخص ان تمام سانپوں کو تو دیکھ ہی نہیں سکتے، جو اس وقت موجود ہیں، یا کسی وقت موجود تھے۔ اگر بغرض محال تم نے ان کو دیکھا بھی ہے، تو تم کو ان سانپوں کے متعلق کیا علم ہو سکتا ہے جو ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے؟“

میلیں۔ ”تمہارے ان تمام اعتراضات و شبہات کے باوجود میں اس وقت بھی فرض کر دوں گا، کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، یا یہ کہ مجھے اپنے اس اعتراض کی غلطی معلوم ہو جائے۔“

ولا۔ ”گستاخی معاف۔ لیکن یہ تو بتاؤ کہ ہزار دو ہزار سانپ دیکھ کر تم یہ کیوں کہہ سکتے ہو، کہ وہ تمام کروڑوں سانپ جو اس وقت موجود ہیں، اور وہ بھی جو ابھی پیدا نہیں ہوئے سب کے سب اس خصوص میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں؟“

میلیں۔ ”مندہ نواز اسیرے دعویٰ کی بنیاد ہے، کہ فطرت میں یکسانی پائی جاتی ہے اور انسان کی عالمگیر قہادت اس کی سبب ہے۔“

ولا۔ ”لیکن فرض کرو کہ کل ہی تم کو ایک سانپ ایسا نظر آئے جس نے ابھی حال ہی میں کینسل بدلی ہو۔ لیکن اس کی زنگت پھکی اور گڈنی ہو۔ تب تو تم یقیناً فطرت کی اس یکسانیت کے انفرافض کو ترک کر دو گے۔“

میلیں۔ ”ہرگز نہیں، بلکہ میں کہوں گا، کہ وہ غریب بیمار تھا۔ اسی وجہ سے اس کی



رنگت پھلکی رہی۔

۱۵۔ ”اچھا ایک بات اور بتا دو۔ میں سمجھتا ہوں، کہ تمھارا عقیدہ ہے، کہ سانیوں کے پسلیاں ہوتی ہیں۔ اب فرض کرو، کہ وسط افریقہ میں سانیوں کی ایک قوم دریافت ہو، جس میں سے کوئی سانپ بیمار نہ ہو اور اس میں پسلیاں نہ ہوں ثابت تو تم فطرت کی یکسانیت کے عقیدہ سے تائب ہو جاؤ گے؟“

میلیس: ”داخل نہیں۔ اگر ان میں پسلیاں نہ ہونگی، تو سانپ کی موجودہ تعریف کے مطابق وہ سانپ نہ کہلائیے گے۔ اور اگر وہ دیگر حیثیتوں سے سانپ ثابت ہو جائیں، تو پھر ہم کو سانپ کی تعریف بدلنی پڑیگی۔ پہلے ہمارا خیال تھا، کہ تمام دودھ لانے والے جانوروں کے بچے کافی ترقی یافتہ جسم لے کر دنیا میں آتے ہیں۔ لیکن اب ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ آسٹریلیا کا ایک دودھ لانے والا جانور انڈے دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم کو دودھ لانے والے جانور کے خیل کو بدلنا پڑا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ فطرت یکساں نہیں۔“

۱۶۔ ”اور اسکا اگر اس میں دیکھتا ہوں، کہ تمھارا یہ عقیدہ اس قدر راسخ ہے، کہ تم کسی حال میں بھی اس سے انکار نہیں کرتے؟“

میلیس: ”ہاں ہے تو ایسا ہی۔ دیدہ ہو، قسم کی تو جیبہ کی لازمی شرط ہے۔“

۱۷۔ ”اس کی وجہ سے، کہ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، تو پھر توجیہ سے حاصل ہی کیا ہے، کیونکہ ایک ذرا سے اختلاف سے بھی وہ توجیہ بیکار ہو جائیگی۔ پھر اگر فطرت کی تغیر پذیری کی وجہ سے سانپ کی صفات متغیر ہو جائیں، تو اس کا عام تصور قائم کرنے سے کیا فائدہ ہے، نہ تمام توجیہ متوقف ہوتی ہے۔ اس چیز کی یکسانیت پر جس کی توجیہ کی جا رہی ہے، اور ان اصطلاحات و الفاظ کی یکسانیت پر جن کے ذریعہ یہ توجیہ ہی ہے۔“

اس طرح ہم ایک عظیم الاطلاق اور وسیع المعنی تصور یعنی یکسانیت تک پہنچتے ہیں، جس کی اردو میں بعض انتقالات شعور کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اسی ضمن میں تصور کے سہ گانہ استعمال کی توضیح ہو جاتی ہے۔ اگر ہماری اصطلاحات یکسانیت نہ رکھتی ہوں، یعنی اگر ”کوڑیا سانپ“ اور ”زہریلا“ مختلف اوقات

میں مختلف معنی رکھیں، تو ہم اپنے فکر کے منطقی تسلسل کو ظاہر نہیں کر سکتے مگر ہمارے تصورات یکسانیت نہ رکھتے ہوں یعنی اگر کوڑ یا سانپ میں کبھی نہ ہر پلاٹن نشانک ہو اور کبھی نشانک نہ ہو تو ہمارے فکر میں کوئی منطقی تسلسل ہی نہ ہو گا جس کا اظہار کیا جائے۔ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، یعنی اگر کوڑ یا سانپ کبھی نہ ہر پلے ہوں اور کبھی بے ضرر نہ ہو سکتا ہے، کہ ہمارا فکر، اس فکر کا اظہار منطقی ہو، لیکن اس سے ہم اس دنیا کی توجہ نہ کر سکتے، جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ علامات کی یکسانیت (یعنی ایک اصطلاح کے ایک معنی) فکر کی یکسانیت (نا قابل تغیر معنی) اور فطرت کی یکسانیت (قابل اعتماد تجربہ ایسی سہ گانہ بنیاد ہے) اس لئے کی یہی وہ شرائط ہیں جن کے تحت ہم خود اپنی ذات، یا اپنے احوال کی توجہ کرتے ہیں۔ ان تینوں میں سے فطرت کی یکسانیت ہمارے قابو سے باہر ہے۔ اگر ہمارا تجربہ قابل اعتماد نہیں، تو یہ ہمارا تصور نہیں، لیکن اگر ہم تصورات کو غیر معرّت اور تغیر رکھیں، یا ہم ایک ہی اصطلاح کو مختلف معنوں میں استعمال کریں، تو یہ فطرت کا تصور نہیں بلکہ ہمارے فکر کا تصور ہے، یا پھر ہمارے طریق اظہار کا۔

ہاں منطق صورتی کے نتائج کی نوعیت و اہمیت پر بحث کرنا مقصود نہیں۔ جو تار میں اس طرف مائل ہوں، وہ قیاس، اس کی تکنیکوں اور ضروریوں کے متعلق مزید معلومات منطق کی کسی مستند کتاب سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ہمارے موضوع بحث کو اس تحقیق سے بہت گہرا تعلق ہے، کہ کسی صحیح قیاس کے لئے کیا چیز ضروری ہے۔

لہ غلط فہمی سے بچنے کے لئے مجھے یہ کہنا چاہئے، کہ "ایک اصطلاح کے ایک معنی" سے میری مراد یہ ہے، کہ صحیح منطقی فکر کے لئے لازمی ہے کہ اصطلاح یا لفظ کو استعمال کرنے سے قبل اس کی تعریف کر دی جائے اور ہر جگہ ان ہی معنوں میں اس کو استعمال کیا جائے۔ زبان کے عام استعمال میں اکثر الفاظ بلحاظ معنی غیر معین ہوتے ہیں (یعنی یہ کہ وہ متبادل لازم کے مراکز ہوتے ہیں) سیاق کلام ان کی تعیین کرتا ہے۔ اگر لفظ کو مخصوص معنوں میں تنقید و محدود کر دیا جائے تو زبان کی گویا جان نکل جاتی ہے، اور اس کی آزادی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ سائنس کے اصطلاحی بیانات اور منطق صورتی کے قیاسات میں زبان کی یہی گت بنتی ہے۔ (مصنف)

لیکن اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ قیاس شعور کے طبعی انتقالات (من پر بحث کرنا نفیات کا کام ہے) یا ان کی ترتیب کو بیان نہیں کرتا، اور نہ اس سے ان کو بیان کرنا مقصود ہی ہوتا ہے۔ قیاسات دراصل رمزی صورتیں ہیں، جن کی مدد سے نفیاتی اعمال کے آلات کی استدلال کے لئے قابلیت اعتبار کی جانچ کی جاتی ہے۔ اب اس قسم کی قیاسی صورت کچلے کیا چیز ضروری ہے؟ زیر تحقیق مخصوص مثال پر علم کی کسی باقاعدہ نسیم کے مناسب حصہ کا اطلاق مختصر یہ کہ ضروری چیز صرف باقاعدگی ہے، جو عقلی طرز عمل کی تعیین کرتی ہے، اور جو منطبق ضروری کی مدد سے واضح طور پر سرکاری ہو جاتی ہے۔ یہ باقاعدگی دو گانہ ہوتی ہے، کیونکہ باقاعدہ علم کا باقاعدہ اطلاق ہوتا ہے۔

اب منطق ضروری کی رہنمائی کی عدم موجودگی میں عام استدلالی طرز عمل میں ان دونوں باقاعدگیوں میں فقط ایک باقاعدگی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ باقاعدہ علم کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اطلاقات اس رمزی صورت میں نہیں لایا جاتا، جس کی منطق مقتضی ہے۔ یہ ذہن نشین کرنا بھی ضروری ہے، کہ تصویری فکر کی عملی اہمیت اس نظام کو ترقی دینے کی وجہ سے ہے، جو ہماری روزمرہ زندگی کے عینی مواقع پر ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ نظام سے ہماری مراد ایک عام نسیم ہے، جس کی وجہ سے ہم نئے مواقع کا محض احساسی تجربے کی نسبت، زیادہ اسیرت اور کامیابی سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور جس میں وہ ان گھٹ، اور نسبتاً بے غایت سعی و فحشاء کم ہوتی ہے، جو عقلی رہنمائی کی غیر موجودگی میں لازمی ہے۔ تصویری فکر کے درجہ تک ترقی کر جانے کے بعد ہم مثالی اختراع کی نئی ذہنی دنیا میں داخل ہوتے ہیں، اور یہ دخول اور اک اضافات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اور اک اس سالہ کو صرف منتشر کرتا ہے، اور ان اینٹوں کو صرف ڈالتا ہے، جس سے تصور اعلیٰ فکر کی عمارت بنانا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ بعض صورتوں میں نو احساسی تجربہ ہماری رہنمائی کرتا ہے، اور عقلی صورتوں میں

عقلی رہنمائی احساسی تجربے کا مکمل کرتی ہے، اور یہ عقلی رہنمائی اس نظام کے مطابق ہوتی ہے، جو تصویری فکر میں ترقی پذیر ہونا ہے۔ اگر ہم یہاں ان دونوں میں اپنے طرز عمل کے فرق کو واضح کرتے، کوشش کریں گے، تو ہمارے لئے آگے چل کر مفید ہوگا۔ انسانی طرز عمل اور کردار میں دونوں (یعنی احساسی تجربہ اور عقل) عمل کرتے ہیں، فرق صرف یہ ہے، کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور مختلف مواقع پر ان کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ بہت زیادہ تربیت یافتہ افراد میں احساسی تجربہ کی وہ صورت بھی نہیں ہوتی، جو اس حالت میں ہوتی، اگر یہ افراد اور حیثیتوں سے ذہنی عقل ہوتے پھر بھی ہم اپنے فکر کے لباس کو اتار سکتے ہیں اور ایک حد تک معلوم کر سکتے ہیں، کہ اس لباس کے بغیر ہمارے تجربہ کی کیا شکل ہوتی، پھر اوروں کے اعمال کے مشاہدے سے ہم ان علامات کا پتہ لگا سکتے ہیں، جو ایک نظام کے وجود، یا عدم وجود کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

باقاعدہ اور منظم طریق عمل، اور وہ طریق عمل، جو احساسی تجربے کا نتیجہ ہو، کمپے، دونوں کا فرق ان اعتبارات سے واضح ہوتا ہے، جو بچوں پر کئے گئے ہیں، اور جن کو ڈاکٹر کینڈلے نے بیان کیا ہے۔ بچے اکثر کم شدہ اشیاء کو تلاش کرتے ہیں۔ اس میں بھی دھما پڑ سکتی ہے کرتے ہیں۔ وہ اس کو کہاں دیکھتے ہیں، وہاں دیکھتے ہیں، اس کو نے میں تلاش کرتے ہیں، اس کو نے میں تلاش کرتے ہیں، تا آنکہ وہ اس کو پا لیتے ہیں۔ تلاش کا یہ بلا سکیم و تجویز طریقہ غالباً ان حالات میں کامیاب رہا ہے، اور اسی وجہ سے ہمارے تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ جن اعتبارات کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، وہ یہ تھے:۔ گھاس کے ایک خٹگل میں ایک کینڈا پھینکا جاتا تھا اور بہت سے بچے اس کی تلاش کے لئے ایک خاص مقام سے چھوڑے جاتے تھے۔ اب ان میں سے ہر ایک بچہ باری باری ہر کونے میں بار بار گھومتا ہے، اور اگر کوئی بچہ اس کو پا لیتا ہے، تو صرف اس طرح کہ اس نے پانچ یا چھ فیٹ کے فاصلے سے

اس کو انفاٹا دیکھ لیا تھا۔ غرض یہ طریقہ تھا جس سے وہ سچے اس شکل کو حل کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ بے نیکی تلاش کی کامیابی کا گزشتہ تجربہ اس کی بنا تھا، لیکن بڑی عمر کے اکثر بچوں کا طریق تلاش زیادہ باقاعدہ تھا۔ ان میں سے بعض تو سانپ کی طرح پکر کھاتے ہوئے پھلتے تھے، اور ان پکروں کے درمیان دس یا بارہ فٹ کا فاصلہ ہوتا تھا۔ اس طرح جب یہ پکر پورا ہو جاتا تھا، تو اس میدان کا ہر حصہ ان کی نگاہ کے سامنے آسکتا تھا، اور بغض اس تمام میدان کو مباح حصول میں تقسیم کرتے تھے اور ہر حصہ کو الگ الگ چھان مارتے تھے۔ یہاں پھر ان کے دور استوں میں انسانا حملہ ہوتا تھا، کہ اس میدان کا کونہ کونہ ان کے سامنے آ جاتا تھا۔ یہ وہ طریقہ تھا جس سے وہ چار یا پانچ منٹ کے قلیل عرصہ میں اس شکل کو حل کر لیتے تھے، لیکن باقاعدہ تلاش کی ایک کامیاب تجویز اس کی بنا تھی یہاں مسئلہ بہت سادہ تھا، یعنی ایک ایسی تجویز کرنا یا اس تجویز کو حل میں لانا جس سے میدان کا کونہ کونہ قلیل ترین وقت میں نگاہ کے سامنے آجائے۔ اس طرح اس نہما طرز عمل کو اختیار کرنے، اور اس کے بالضرورت کامیاب ثابت ہونے کی وجہ سے ہی بیان کی جاسکتی تھیں۔

اب اس خاص مثال کی طرح جس صورت میں ایک باقاعدہ تجویز کا مین استعمال ہوتا ہے، وہاں ہمارا طرز عمل لازماً معقول ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلی صحت کے تصورات پر مبنی ہے۔ اب اس استعمال کی نوعیت تو انہی منطق کے مطابق باقاعدہ صورت میں بیان ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ میں نے گیند یا نشان کئے ہوئے پتھروں کی تلاش کے متعلق کتوں پر سیکڑوں اختبارات کئے ہیں جن میں سے چند میں نے کہیں پیچھے بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی مجھ کو باقاعدہ تلاش کی شہادت نہ ملی لیکن میں اگلے باب میں مانور کے اعمال پر بحث کر دوں گا۔ سر دست اس عمل کے خصائص سے بحث ہے جو کسی نظام پر مبنی ہے۔ یہاں شاید کہا جائیگا، کہ فوری اور کامیاب فعل کی اکثر مثالوں میں ضد و نقیض کے وقت کوئی منطقی استدلال و فکر نہیں ہوتا۔ اس خاص صورت میں نظام کا استعمال تقریباً از خود ہوتا ہے۔ ضد و نقیض کے وقت

”اس لئے“ اور ”کیونکہ“ مرکز میں نہیں ہوتے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں یہ منطقی  
 اضافت مہر کی ہو جائے۔ لیکن یہ صراحت بھی اس وقت ہوگی جب اس خاص  
 طریق عمل سچی بنا کے متعلق سوال ہو۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ایسا صرف اس وقت  
 ہوتا ہے جب تصور ہی فکر کے باقاعدہ حاصل ہکا اس خاص صورت کے لئے  
 استعمال نیا نہیں، بلکہ گزشتہ مواقع پر اسی قسم کی صورتوں پر اسی طرح کے استعمال سے  
 یہ کم و بیش عادی بن چکا ہو۔ اس حالت میں کسی فکر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔  
 اس فعل کی صریح منقولیت سوخت ہو جاتی ہے لیکن جہاں حصول نظام کی  
 ابتدائی اور اولی قیمت واضح ہو، یعنی جہاں گزشتہ تجربہ رہنمائی کے لئے ناکافی  
 ہو، وہاں یہ صورت نہیں ہوتی۔ ایسے مواقع پر غیر بالویت رکاوٹیں پیش کرتی  
 ہے۔ ہم کو توقع و تامل کرنا پڑتا ہے، یعنی یہ کہ فعل سے قبل ہم کو فکر کی ضرورت  
 ہوتی ہے۔ ہم کچھ باطویل مدت تک قش و بیخ میں رہتے ہیں، اس کے بعد  
 ہماری ہدایت آتی ہے، اور ہم بکار آتے ہیں، کہ اب سمجھ میں آگیا، لیکن  
 سمجھ میں کیا آیا و کیا منطقی ربطا ہیں جو ہماری سمجھ میں آیا ہے، خواہ اس لئے  
 کو الفاظ میں بیان کر س یا نہ کر س، مزید برآں کیا یہ امر واقعی، کہ عادی قسم  
 کے استعمال کی یہی منطقی اضافت کو صریح کر کے توجیہ کی جاسکتی ہے، اس بات کی  
 شہادت نہیں، کہ یہ منطقی اضافت اس استعمال کی گزشتہ مثالوں میں موجود تھا، اگرچہ  
 ان کے بعد سے یہ شعور کی عینی زمین میں ضم ہو گیا، اگر یہ کسی وہاں تھا ہی نہیں،  
 تو طریق عمل نقلی طور پر مقول تھا، جو کسی اور شخص کے فعل کی تقلید میں صادر  
 ہوا، یا کم از کم اس میں تصور اس حدت انشوری استفادہ نہ تھا اور  
 نہ اس خاص مثال (جس پر یہ تصور فکر کی روشنی ڈالتا ہے) سے اس کے تعلق  
 کا علم مثال تھا۔ اس طرح کے نقلی مقول فعل کی توجیہ فوراً نہیں کر سکتا، محض اس  
 وجہ سے کہ یہ نقلی مقول ہے۔ اس طرح ہم کو لھو کے بیل کی طرح پھر اسی  
 خیال پر پہنچتے ہیں، کہ کسی عمل کی بنیاد کی توجیہ کرنا اس بات کی شہادت ہے کہ  
 وہ عمل کسی وقت شعوری طور پر مقول تھا، جس میں استنتاج شامل تھا، اس سے  
 بحث نہیں، کہ بعد میں یہ عمل کس طرح مادی بنا۔

استنتاج کی اصطلاح کے اصلی معنوں کے متعلق آراء بہت مختلف ہیں۔ اس کو (۱) اس کتے کے افعال کی تادیل و تعبیر کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جو بڑی کو جہاننا ہے، محض اس وجہ سے کہ احساسی تجربے میں اس کو اور بڑیوں کے جہانے میں منہ آتا تھا۔ پھر اس کو (۲) اس سائنس دان کے طرز عمل کی تادیل و تعبیر کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، جو اپنے گزشتہ اختبارات کے تعمیم شدہ نتائج کی بنا پر یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ جو اعتبار کہ وہ اس وقت کرنے والا ہے، اس کا نتیجہ اس کی پیشگوئی کے مطابق ہوگا۔ اب بعض لوگ تو اس کو دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے بعض اس کو صرف ان حالات کے لئے استعمال کرتے ہیں جن میں مندرجہ بالا استعمال (نمبر ۲) کی طرح استنتاج باقاعدہ اور منظم تصورات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح کا اختلاف آراء استدلال کی اصطلاح کے استعمال کے متعلق ہے بعض اس کو وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ان حالات کو بھی اس میں شامل و داخل سمجھتے ہیں، جو ان ذہنی اعمال سے حاصل ہوتے ہیں جن میں احساسی تجربے سے زیادہ اور کسی چیز کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض اس کو ان حالات تک محدود رکھتے ہیں جن سے تصویری فکر کے حالات مدلول ہوتے ہیں۔ یہ اختلافات آراء زیادہ تر مبنی ہوتے ہیں اس اضافی زور پر، جو ایک ارتقائی عمل کے تسلسل، یا اس کے تغیر، پر دیا جاتا ہے۔ جو لوگ تسلسل پر زور دیتے ہیں، وہ استنتاج، ”استدلال“ اور اسی قسم کے اور الفاظ کو وسیع معنی معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ایک سنی کے ساتھ ترقی پانے والے عمل کے تمام مدارج کو اس میں شامل سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف جو لوگ تغیر پر اصرار کرتے ہیں، وہ ان اصطلاحات کو محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور اس طرح ارتقار کے اعلیٰ و ادنیٰ مدارج میں امتیاز کرتے ہیں جب عقیدہ ارتقاء لوگوں کے دلوں میں گہر کر رہا تھا، تو یہ طبعی تھا، کہ اس کے دلائل حاکم ہر ممکن ایضول و وسیلہ کو اپنے دعادی کے اثبات، اور ظاہری تنوع کے پس پردہ ایک تسلسل کے وجود پر زور دینے کے لئے استعمال کریں۔ لیکن اب کہ یہ عقیدہ دلوں پر پورا قبضہ جما چکا ہے، اور تسلسل ہر ایک شخص کے نزدیک مسلم ہے،

مناسب معلوم ہو کہ اصطلاحات مستعملہ کے معنوں کی تحدید سے تفرق کے مدارج کو نمایاں کیا جائے۔ یہ خاصیت اسماء و صفات کے استعمال سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، اور اصطلاحات کی تحدید سے بھی۔

اب اس میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ محض احساسی تجربہ کسی اعلیٰ تصویری عمل کے بغیر بھی اُن امیدوں کے برآنے کی بناء ہو سکتا ہے، جن کو عمل سے تعلق ہے۔ اور جو لوگ کہ "استنتاج" کی اصطلاح کو وسیع معنوں میں استعمال کرنے پر مصر ہیں وہ ان کو عملی انتاجات، یا احساسی تجربے کے انتاجات کہینگے یا وہ ان کو بالواسطہ انتاجات کے مقابل میں، بلا واسطہ انتاجات، کہینگے۔ صعب و آسان، بڑے کمرے میں ٹالین پر لیٹا ہوا ہے، اور اپنے مالک کو سیاہ کوٹ پہنے سیر یوں سے انتہا دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی دیکھتا ہے، کہ اس نے نیچے پہنچ کر ایک اونچی سی ٹوپی سر پر رکھی ہے، اور دتا ہے ہاتھ میں لئے ہیں۔ یہ دیکھ کر خوش نگاہ نہیں کرتا لیکن اگر اس کا الگ معمولی کوٹ پہنے انتہا ہے، اور نیچے آکر فیلٹ ہیٹ اور ٹھکانا ہے تو سمجھو کی خوشی کی انتہا نہیں رہتی۔ سیاہ کوٹ اونچی سی ٹوپی، اور معمولی کوٹ اور فیلٹ ہیٹ دونوں کے اس کے لئے مختلف معنی تھے۔ مگر خالذ کو سر کر کے جانے پر دلالت کرتا ہے، لیکن مقدم الذکر کی دلالت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ بلا واسطہ انتاجات، یا شاید ان کو بلا واسطہ توقعات کہنا بہتر ہوگا، ہمارے اپنے تجربہ میں بہت عام ہوتے ہیں اور ادراغیوانی کے ایک وسیع شعبہ کی توہینا ہی ہے۔ یہ انتاجات زیادہ ترقی یافتہ انتاجات (جن تک انتاج کی اصطلاح کو محدود رکھنا میرے نزدیک بہتر ہوگا)۔ اسے اس بات میں مختلف ہوتے ہیں کہ ان میں تصوری فکر کے کوئی آلات اس صورت میں شامل نہیں ہوتے، کہ اس خاص موقعہ پر، اور ان توقعات کے درمیان واسطہ بنے، جو اس موقعہ پر سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ گزشتہ تجربہ ایک نتیجہ کے لئے مقدمات کا کام دیتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے، کہ بالواسطہ انتاج میں تصوری فکر کے آلات تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ لیکن ایک صورت میں تو تجربے کے نتائج کلی بنائے، اور منظم کئے جاتے ہیں، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

اکثر مصنفین علمی، یا بلا واسطہ انتاج، جو احساسی تجربہ میں تلازمہ کا نتیجہ ہوتا ہے،



کے لئے ”استدلال“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ان مصنفین میں خصوصیت کے ساتھ وہ لوگ ہیں، جو ارتقائی عمل کے تسلسل پر زور دینے کے خواہشمند ہیں بعض اوقات اس کو استدلال منہجی کہا جاتا ہے، اور بر فیسر سٹیکلے وغیرہ اس کو ضمنی استدلال کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو لوگ کہ ارتقاء قدرتی کے مدارج کے تفرق پر زور دیتے ہیں، وہ اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اس استعمال کے مطابق استدلال کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ تصوری فکر کی روشنی میں ایک معلومہ موقعہ محل کو حل کرنے کا عمل ہے جس کے ساتھ یہ علم بھی ہوتا ہے، کہ جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے، وہ اضافات کے ذریعہ تصوری مقدمات سے مربوط ہے، ان ہی اضافات کو ہم الفاظ و اس لئے ”یا کیونکہ“ سے ظاہر کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسے نظام کے مناسب حصہ کی طرف اشارہ پروا ہے، جو موجودہ دفاعی موقعہ محل اور اس موقعہ محل کے درمیان ایک واسطہ کا کام دیتا ہے، جس کو ہم نے عقل پیدا کیا ہے۔ یہی وہ معنی ہیں، جن میں کہ میں نے لفظ ”قوة ماطة“ اور استدلال تو استعمال کیا ہے۔ لفظ عقل کو میں نے اس عمل کے لئے مخصوص کیا ہے، جس کی وجہ سے احساسی تجربہ میں توقعات پیدا ہوتی ہیں، اور واسطہ نتائج کے بعد ایک فعل ہوتا ہے۔ لہذا اس عقیدہ کے مطابق اگر ہم کو معلوم کرنا ہے، کہ کسی خاص فعل میں عقلی توقعات ہیں، یا ناطق نتائج، تو ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہئے، کہ مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق واضح طور پر مد رک ہوا ہے یا نہیں۔ حیوان ناطق صرف وہی حیوان ہو سکتا ہے جو اس لئے ”کو مرکز میں لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ جس سواد پر (محدود معنوں میں) قوت ماطہ اپنا کام کرتی ہے وہ ہمارے

Reasoning from Particulars لے

Prof. Sully لے

Implicit Reasoning لے

Reason لے

Intelligence لے

تجربہ میں بکثرت دستیاب ہوتا ہے، اور یہ مواد اس وقت سے قرون قبل موجود تھا، جب قوتِ ناطقہ نے حیاتِ ذہنی میں دخل پا کر اس کی توجہ یہ کرنی شروع کی ہے۔ اسی تجربہ ہی رہ موادِ ہیا کرتا ہے جس سے ہمارا کام اعلیٰ تصویری فکرِ مکمل ہوتا ہے۔ لیکن جو اضافات کہ اس میں شامل ہوتے ہیں، ان کا یہ حیثیتِ اضافات، اور اک صورتِ فکر کی روشنی میں ممکن ہوتا ہے۔ اور تفکری کی روشنی میں احوالِ شعور کے مکمل کا منطقی ربط صاف طور پر سامنے آتا ہے، اور قوتِ ناطقہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے، کہ ان اضافات کی توجہ کرے، ان کو منکشف کرے، اور ان کو پیش کرے۔ یہ قوت اس کام کو قیاس کی رسالت سے کر سکتی ہے لیکن میں پھر کہتا ہوں، کہ قضایا کی یہ سببی ترتیب اس انتقال کے طریقہ یا ترتیب، کا اظہار نہیں کرتی، اور نہ ان کو بیان کرنا اس کا کام ہے، جو تجربہ حاصل ہونے کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ تجربہ میں بھی ترتیب ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ یہ ترتیب نہ ہو۔ قیاس صرف اتنا کرتا ہے، کہ منطقی تشریح و اختلاج کے لئے قضایا کو ایک مناسبتہ طریقہ سے ترتیب دے دیتا ہے۔

لیکن جب تصویری فکر کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے، یعنی جب باقاعدہ تعلیماتِ ذہن میں صورت پذیر ہو جاتی ہیں، تو نظام کے نطق سے کسی موقعہ دخل کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ اس سے بصیرت کی آدھ چمک پیدا ہوتی ہے۔ جس کی ہر وہ نفیات، جو محض نمازِ مہریت پر مبنی ہے، توجہ نہیں کر سکتی۔ نگاہِ سیدہ کے نزدیک ان میں اس ”ذہنی کمیاب“ کا ہونا ضروری ہے، جس سے ہمارے اور اصل کو ذہنی منظر کا مجبور بنی تکملہ کرنا پڑا۔ ہم کسی مسئلہ پر غور کر رہے ہیں، اور اس میں اپنے تصورات کو نت نئے طریقے سے توڑ جوڑ رہے ہیں۔

آخر کار بالکل اچانک، شاید کسی نے مشاہدے کی وجہ سے، یا شاید اس سلسلہ پر  
 نئی روشنی پڑنے کے سبب سے اور بعض اوقات ایک ناقابل بیان علت سے  
 ہمارا ذہن نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہم کو یہ بھی یقین ہوتا ہے کہ  
 یہ صحیح اور قابل اعتماد ہے۔ چنانچہ ماہر محسوس کی تصانیف پڑھنے سے ڈاڈون  
 اور ڈاکٹر لے، آڈ، ویلیس، کوکلی، انتحاب کا قیاس سمجھائی دیا۔ ایسے  
 حالات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ معقول عمل ضمنی تھا، اور یہ کہ منطقی اضافات کو بعد  
 میں ضروری کرنا لازمی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں منطقی بعید  
 بعد میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ضمنی استدلال کی یہ قابلیت ان ذہنوں میں  
 ہوئی جو صریح استدلال کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یونٹن  
 کے عمر بھر کے مشغلہ میں اس قسم کا استدلال بہت تھا، لیکن ہم اس اصطلاح  
 کو اس چیز کے لئے استعمال نہ کرینگے، جو اس کے کتے ڈائمنڈ کے ذہن میں  
 گزری، تاوقتیکہ ہم کو اس کی ناظفیت کی آزاد شہادت نہ ملے۔

خاتمہ پر ہم تصور کی فکر کی اس خصوصیت کی طرف عود کرینگے جس کی  
 طرف ہم پہلے کہیں اشارہ کرچکے ہیں کہ مثالی اختراع اس کا مقل ہے اس  
 کی طرف ہم اس لئے عود کرتے ہیں کہ یہ علم انسانی کی ترقی کے لئے بہت اہم  
 ہے ایسی قسم کی مثالی اختراع کی روشنی ہی میں ان احساسی تجربے کے  
 معطیات کی، باقاعدہ و باضابطہ توجہ، اور ان پر بحث کی جاسکتی ہے جو عینی  
 موقعہ محل میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ نظریہ اور عمل دونوں پر اس  
 کا اثر ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر کامیاب عقل انسانی میں یہ دونوں  
 (نظریہ اور عمل) ایک دوسرے سے بہت قریب رہتے ہیں، اور ان کے  
 آپس میں ہمیشہ تعامل ہوتا ہے۔ عملی تجربہ مظاہر کے خاص سلسلے پیش کرتا ہے۔

۱۰ Malthus

۱۱ Dr A. R. Wallace

۱۲ Natural Selection

مثالی اختراع سے ان کے نقد نتائج عام کر لئے جاتے ہیں، اور ان کو نظام کی صورت دیدی جاتی ہے۔ لیکن اس تمام عمل کا نہیں پر خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ عملی تجربہ میں بعض نئے مظاہر بھی ملتے ہیں۔ ان کی تشریح و توضیح کے لئے یہ ہی نظام استعمال کیا جاتا ہے، اور ان پر کامیابی کے ساتھ غور و خوض کرنے میں ان ہی کی طرف مراعہ ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ اس صورت میں یہ نظام تشفی بخش طریق سے استعمال نہ ہو سکے، مثلاً یہ کہ یہ عام صورت وسیع تجربہ کی وجہ سے بدلے ہوئے عمل موقعہ و محل کے کسی خاص نمایاں عنصر کو نظر نہیں۔ اب ہمیں اس نظام کو اس طرح بدلنا پڑتا ہے، کہ یہ ایک وسیع تجربہ کے تمام سلسلوں پر عادی ہو جائے۔ مزید مشاہدات پر اس کے اطلاق سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں، کہ اور بہتر طریقے سے اسی کی توجیہ، اور اس پر بحث کر سکیں۔ لیکن اب بھی یہ بحث پوری طرح تشفی بخش، یا مناسب نہیں ہوتی۔ یہاں پر بھی تصوری فکر کی تعلیمات کو مثالی اختراع کے ذریعہ بدلنا پڑتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مرحلہ نظام اور وسعت پذیر تجربہ میں ہمیشہ اسی قسم کا تعلق رہتا ہے۔ اس عمل کے ہر قدم پر یہ نظام بہت سے مختلف نظام کا قائم مقام ہوتا ہے، ان کو مختصر کرتا ہے، اور ان کو کلی صورت میں بیان کرتا ہے۔ ہر قدم پر یہ ایک معلومہ موقعہ و محل کے محض بیان سے بہت زیادہ مفاد حاصل ہوتا ہے، اور ہر قدم پر فکر و علم انسانی کی اغراض کے لئے تجربہ کا مکمل تر استعمال ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ہم موجودہ نظام کے تغیرات کی آخری حد تک جا پہنچتے ہیں، جیسا کہ نجومی مظاہر کی بطلیموسی توجیہ میں ہوا۔ ایسی صورتوں میں ایک کئی مثالی اختراع کی ضرورت ہوتی ہے، اور تجربہ کا ایک نئی سکیم کے مطابق استعمال ہوتا ہے۔ تصوری فکر کی اصلی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں اس قسم کا استعمال ہوتا ہے، اور یہ کہ جو نظام اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی وجہ سے ہم سلی موافق پر معمول طریقے سے غور و خوض کر سکتے ہیں۔

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس قسم کی مثالی اختراع اور ایک باقاعدہ نظام کی تکمیل تو تصوری فکر کے اعلیٰ ترین درجہ کی خصوصیت ہے اس تصوری فکر

کے ادنیٰ ترین مدارج کیا ہیں؟ کیا ہم کسی ناقابلِ تحلیل اقل کی طرف اشارہ کر کے یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اگر یہ موجود ہے، تو تصوری فکر کا کم از کم آغاز ہو چکا ہے اور اگر یہ غائب ہے، تو ہمارے اس صربِ احساسی تجربہ ہے، جو ایک علیٰ ادنیٰ معنی موقعہ و محل سے ذمہٰنی ترقی کے ادنیٰ مدارج معاملہ کرتا ہے، میرا جواب یہ ہے، کہ اگر تحلیل و ترکیب کی مدد سے ایک تصور یہ کتنا ہی ادنیٰ درجہ کا کیوں نہ ہو قائم ہو گیا، اور یہ تصور اس خاص صورتِ حال پر روشنی ڈالنے لگا، تو گویا ہم نے احساسی تجربے اور تصوری فکر کی درمیانی حد کو عبور کر لیا۔ تحلیل جس میں تجربہ بھی شامل ہے، اس کا معیار ہے۔ خود تصور ایک نظام کی معینی حالت ہے۔

# باب شانز دہم

## کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں؟

اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں، کہ اس سوال پر بحث کریں، جو اس باب کا عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ اس تمام بحث میں ہم کو ان معنوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑے گا، جن میں ہم نے ”استدلال“ کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ اگر ہم اس کو اس عمل کے لئے استعمال کرتے ہیں، جس سے حیوان تجربہ سے استفادہ کر کے اپنے افعال کو ایک حد تک متغیر ماحول کے مطابق بناتا ہے، تو اس سوال کا جواب بلا تامل اثبات میں دیا جاسکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حیوان گزشتہ تجربہ سے صرف استفادہ ہی نہیں کرتا، بلکہ وہ اس تجربے کو ان مواقع کے لئے استعمال بھی کرتا ہے، جو فرداً فرداً پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تمام باتیں تو ان کی طرف عقل کو منسوب کرنے سے بھی مدلول ہوتی ہیں۔ جب ایک خاص موقع ان مواقع کے مائل معلوم کر لیا جاتا ہے، جن میں وہ تجربہ حاصل ہوا تھا، تو وہ توقعات صورت بند ہوتی ہیں جو عملی کردار کی رہنمائی کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان توقعات کو بعض اوقات عملی نتائج کہا جاتا ہے، اور اگر نتائج کی اصطلاح کے وسیع معنی لئے جائیں، تو ان کو ہم کو عقلی نتائج کہہ سکتے ہیں۔ مسٹر لیٹی، صاحب ہاؤس نے اپنی تصنیف ”ذہن بحالت ارتقاء“ میں تصویری تصدیق

کی کئی تصدیقات کے مقابلے میں ان کو عملی تصدیقات کہا ہے یہ صحیح ہے، کہ اس کی اس اصطلاح سے حیوانات میں اس چیز سے زائد کچھ اور چیز بردلاتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، جس کو میں حیوانی نفسیات میں جائز قرار دیتا ہوں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ وہ حیوانات میں ادراک اضافات کی قابلیت کو قرض کرتا ہے، اور میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں، لیکن اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ

وہ اس قسم کے ادراک میں اضافات مشمولہ کل کی نوعیت کو اسی طرح متین کرتے ہیں، جس طرح، کہ عناصر متعلقہ کو، اور ان ہی معنوں میں کہا جاتا ہے، کہ اضافات کا ادراک ہوتا ہے، اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان اضافات میں سے کسی اضافت کی نوعیت کی تحلیل کی جاتی ہے، اور اس کو ان اطراف سے سمیز کیا جاتا ہے، جو اس کو مرکب کرتے ہیں۔

یعنی یہ، کہ وہ اضافت کی اطراف متغایفہ سے تمیز کو حیوانات میں تسلیم نہیں کرتا، اور اسی تمیز کو میں نے باب سیزدہم میں اضافات کا ادراک کہا ہے۔ اس تمام سلسلہ پر عمیق غور و فکر اور چند بیش بہا اعتباری مشاہدات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ

وہ اعلیٰ ترین حیوانات میں ماحول کے عملی انتفاعات کا مقابلہ کرنے کی اتنی ہی قابلیت ہوتی ہے، جتنی اس عقل سے حاصل کی جاسکتی ہے جس کی حدود معینی اور عملی مواقع تک ہیں پر عقل کو، جیسا کہ ہم نے اس درجہ پر متصور کیا ہے، اس کے مطابق وہ ان تصدیقات کو قائم کر سکتی ہے جن کو ہم نے عملی تصدیقات کیا ہے۔

اب اگر وہ کردار جو معینی حسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اسی فہرست میں شامل کیا جائے جس میں عقل شامل ہے، خود تصویری فکر پر مبنی ہے (اور تصویری فکر تجربہ کی تحلیل اور مثالی اختراع عملی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے)، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ حیوان استدلال کرتے، اور کر سکتے ہیں۔ لیکن میں نے اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اھاؤس، اس تحدید کو فرضی اور اعتباری

سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک تمام سوال درجہ کا ہے، نہ شخص کا۔ یہ نہیں ہوتا کہ نئے 'تواورونا' ہوں، بلکہ پرانے تواورہی میں نئی ترقی ہوتی ہے۔

ایک چوزہ جھانجھ سے پر سبز کرتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے ذائقہ کو پسند نہیں کرتا۔ ہم شاید تسلیم نہیں کرتے، کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ کوئلہ کی چیز اس کو بد مزہ بناتی ہے۔ چوزے کے بعد ایک ماہر کیمیا آتا ہے اور معلوم کرتا ہے، کہ جھانجھ میں سے ایک خاص تیزاب نکلتی ہے۔ لیکن کیا ماہر کیمیا بتا سکتا ہے، کہ تیزاب کا یہ خاص ذائقہ کیوں ہے؟ یا کیا وہ بتا سکتا ہے، کہ ناخوشگوار کی زنجیر کس طرح بعد کے فصل کو متغیر کرتا ہے؟ ایک گھوڑا دروازہ کی زنجیر کھولنا سیکھ جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک وہ استدلال نہیں کرتا۔ اس نے صرف یہ معلوم کر لیا ہے، کہ یہ زنجیر کس طرح کھولی جاسکتی ہے، اور اسی کے مطابق وہ اس کو کھول لیتا ہے۔ ایک شخص اپنے بچے کو اس زنجیر کا مل سمجھاتا ہے، اور اس کو دکھاتا ہے، کہ کس طرح ایک طرف کو دیا نے سے وہ کھل جاتی ہے۔ ہم کہتے تھے وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ اس گل، اور اس کے طریقہ کی تحلیل کرتا ہے لیکن ہو سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات آئے اور کہے، کہ وہ شخص اس کے متعلق خاک بھی نہیں جانتا، تاوقتیکہ وہ یہ معلوم نہ کر سکے کہ اس میں بیہیم کا ایک سادہ اصول کام کرتا ہے۔ پھر ایک فلسفی کہہ سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات بیہیم کے اصول کو اس وقت تک نہیں جان سکتا، جب تک کہ وہ یہ فیصلہ کرنے کے قابل نہ ہو جائے، کہ یہ اصول حقیقت پر صادق آتا ہے یا نہیں، اور اگر صادق آتا ہے، تو اس کی عملیاتی بنا کی ہے؟ اگر ہم نوع انسانی کو عام طور پر قابلیت استدلال سے بہرہ ور سمجھتے ہیں، اور اس کے باوجود اس کو اسی نوع تک محدود رکھتے ہیں، تو یہ سب استدلال کی اصطلاح کو تحلیل کی ترقی



کے ایک خاص درجہ کے ہم معنی سمجھنے کا نتیجہ ہے اور یہ ہم معنی سمجھنا بالکل

فرغی اور قیاسی ہے۔  
لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی بنا موجود نہیں، کہ جوڑے باگھوڑے  
میں تحلیل کی ترقی ہوتی ہے۔ یہاں سوال کسی خاص درجہ کا نہیں، بلکہ ہر درجہ کا  
ہے۔ میں اس معاملہ میں خود حباب ہاؤس کی شہادت پیش کر سکتا ہوں۔  
تحلیل کی عدم موجودگی کے عنوان کے تحت دیکھتا ہے :-

”اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات  
کے وجود کے قائل ہیں، تو یہ خیالات وہ نہیں ہوتے، جو تحلیل یا اس  
چیز کی کسی اور طرح تحلیل کرنے کا نتیجہ ہیں، جو ادراک (یعنی عینی تجربہ سے  
حاصل ہوتی ہے۔ میرے حیوانات میں سے کوئی انہروں کی وقتاً فوقتاً  
امکانی اشار کے علاوہ ابھی اپنے افعال کی ”کس طرح“ اور ”کیوں“ کو  
سمجھنے کا اظہار نہ کرتا تھا۔ وہ ابتدائی طور پر، اور خام طریقے سے، صرف  
یہ جانتے تھے کہ اس طرح کرنے سے مطلوبہ نتائج پیدا ہو جاتے ہیں۔  
جس چیز کو ہم تحلیل کہتے ہیں، اسی کے نہ ہونے سے (بعض تجربات میں)  
پھپھے کی طرف پھرنے والی سنگینی وقت کا باعث ہوتی تھی۔ جیک ایک  
کتا، اور باگھی کو، صرف اتنا معلوم تھا کہ ان کو سنگینی کو دیکھا دینا ہے۔  
لیکن ان یہ کبھی نہ معلوم ہو سکا کہ اس دھکا دینے کی علت غائی یہ ہے کہ یہ  
اپنے خانہ میں سے نکل جائے۔“

یہ ہے حباب ہاؤس کی شہادت۔ اس میں شبہ ہی نہیں، کہ اصطلاحات کی  
کی تمام تحدیدات اور تعریفات قیاسی اور اعتباری ہوتی ہیں۔ غرض اس سے  
صرف ایہ ہوتی ہے، کہ فکر میں وہ صفائی اور سلامت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے  
مشکل زیر بحث صحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے۔ اسی غرض سے میں نے  
استدلال کی اصطلاح کو محدود کر دیا ہے، لیکن اس طرح، کہ یہ تحلیل کے کسی خاص

درجہ کے ہم معنی ہو جائے، بلکہ اس طرح کہ یہ اس عمل کے مرادف بن جائے، جو تحلیل اور باز ترکیب کی وجہ سے ایک ایسی سلیم ہمارا کرتا ہے، جس کی روشنی میں وہ فصل صادر ہوتا ہے۔ جس عمل کو میں نے کسی گزشتہ باب میں ادراک اضافات کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے، وہ تحلیل کا راستہ ہے، اور یہ عمل جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تصوری فکر کے آغاز کے ساتھ بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔

ہاب ہاڈس کہتا ہے، کہ جب تحلیل سے ہم اضافت کو ان اطراف سے آزاد کر کے فکر کا منظر بنائے ہیں، جن کو، ان خاص مثال میں یہ اضافت جوڑتی ہے، تو ہم ادراک سے تصوری طرف بڑھ جاتے ہیں۔ ہمارا یہ بڑھنا اس خاص مثال کی اضافت کو مرکزی بنانے کے ساتھ اس قدر گہرے روابط رکھتا ہے کہ یہ سوال، کہ حیوانات معدوم معنوں میں استدلال کرتے ہیں، یا نہیں، اور یہ سوال، کہ ان میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں، دونوں کے آپس میں گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔

میں اس سے قبل اپنی رائے کا اظہار کر چکا ہوں، کہ حیوانات اضافات کا مرکزی طور پر ادراک نہیں کرتے اسی سبب یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ وہ استدلال کرنے کی غرض سے تصورات کا استعمال نہیں کرتے۔ لیکن اس سوال پر ایک حد تک مختلف نقطہ نظر سے مزید بحث بہتر ہوگی، جس پر ہم اب پہنچے ہیں۔

میرے کتے ٹونی کا اس سے قبل تارین سے تعارف ہو چکا ہے یہ کتا جب سڑک پر جانا چاہتا تھا تو دروازے کے کھٹکے کے نیچے اپنا سر دیتا تھا جس سے وہ کھٹکا اٹھ جاتا تھا۔ اس کے بعد وہ کھڑا ہو کر انتظار کرتا تھا، کہ دروازہ خود بخود کھل جائے۔ اب کتے کے اس عقلمندانہ فعل کا مشابہہ کرنے والا فرض کر سکتا ہے، کہ اس نے یہ صاف طور پر معلوم کر لیا، کہ وہ غایت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے، اور اس غایت کے حصول کے مناسب وسائل کا بھی اس کو ادراک ہو لیکن اس بات کے فیصلہ کا انحصار زیادہ تر ان معنوں پر ہے، جو ہم اس بیان کے لیں۔ اس کے ایک معنی تو یہ ہے، کہ بقول ڈاکٹر مسٹالٹ اس موقعہ عمل کے ساتھ مد معنی شامل ہو گئے تھے، اور اس طرح گردش کی بعض اشیاء کے براہ راست اور تحلیل کے بغیر عملی کردار کا ایک خاص طریقہ ذہن میں

آیا۔ اسی بیان کا دوسرا مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ کتے نے اُن دس سال کا ایک عام تصور قایم کیا، جو اس خاص فائیت کے حصول کے لئے کامیابی کے ساتھ استعمال کئے جاسکتے تھے۔ اگر مقدم الذکر تعبیر صحیح ہے، تو میں کہوں گا، کہ ٹونی کی وہ عقلمندی خاصی سبجہ بہ نتیجہ تھی۔ اگر موخر الذکر تاویل صحیح ہے، تو میں ٹونی کے کردار کو قوتِ ناطقہ کا نتیجہ کہوں گا۔ کہا جاسکتا ہے، کہ ان دونوں آراء میں کسی ایک کو فیصلہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کتے کے ذہن میں کیا کچھ گزرا۔ لہذا ایک دفعہ پھر میں تعبیر و تاویل کے اس قانون کی طرف توجہ مبذول کرتا ہوں جس کو میں نے اپنے ذہنوں کے علاوہ اور ذہنوں کی فعلیتوں کے متعلق تحقیقات کے شروع میں بیان کیا ہے۔ سیری مراد اس قانون سے ہے، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان اعمال کے ذریعے سے ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ترقی و ارتقاء کے ادنیٰ درجہ پر ہیں، تو اس کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال سے نہ ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ٹونی کے کردار کی توجیہ بغیر یہ فرض کئے ہو سکتی ہے یا نہیں، کہ اس نے غایت اور اس کے حصول کے مسائل میں اضافات کا تصور قائم کیا۔ میرے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے۔ میں نے تلاش کی اس عادت کی ترقی کو برابر نگاہ میں رکھا ہے۔ دروازہ لوہے کا ہے جس میں پانچ، یا چھ ایچ کے فاصلے سے لوہے کے سیخے عمود لگے ہوئے ہیں۔ اس کے دونوں طرف ایک دیوار، یا پچی سی، منڈیر ہے، اور اس پر پچی ایسے ہی عمودی سیخے لگے ہیں۔ اس دروازہ کا کھٹکا اس پچی دیوار سے تقریباً ایک فٹ اونچا ہے۔ جب یہ کھٹکا ہٹا دیا جاتا ہے، تو یہ دروازہ خود اپنے وزن سے گھل جاتا ہے۔ جب کتا سامنے کے دروازے سے باہر نکال دیا جاتا تھا، تو وہ لمبا باہر سرک پر جانا چاہتا تھا، جہاں اکثر چیزیں اس کی دلچسپی کی تھیں۔ میں نے اس کتے کی ان حرکات کا اس وقت مشاہدہ کیا، جب یہ عادت ڈالی جا رہی تھی، اور اس میں بھی بہت زیادہ ترقی نہ ہوئی تھی۔ سامنے کے دروازے سے نکلنے کے بعد وہ اس دیوار پر آگے اور پیچھے کی طرف بھاگتا تھا، اور دو پنچوں کے درمیان سے اپنا سر نکالتا تھا۔ اس

تمام حرکت میں اس کی نگاہ برابر سڑک کی طرف رہتی تھی۔ تین یا چار منٹ تک وہ یہی کرتا تھا۔ اگرچہ وہ اس دروازے سے اکثر باہر گیا تھا، اور اگرچہ اکثر مواقع پر اس نے مجھ کو اس کھٹکے کو اٹھاتے ہوئے دیکھا تھا، اور یہ کام اس کے لئے غالباً دلچسپ نہ تھا، کیونکہ میرے پیچھے جانا اس کے تجربے میں ایک معمولی بات تھی، لیکن باوجود اس کے اس نے کبھی بھی دروازے پر، یا اس کے قریب، خاص طور پر توجہ نہ کی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حصولِ غلبہ کے مسائل کا کوئی تصور اس کے ذہن میں نہ تھا، اور نہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ باہر نکلنے کی کوشش کر رہا ہے۔ نظام تو صرف یہ معلوم ہوتا تھا، کہ وہ اس مانوس سڑک پر بے مینی اور رغبت کے ساتھ دیکھ رہا ہے۔ آخر اتفاقاً اس نے اپنا سر اس کھٹکے کے نیچے دیا جو جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے، اس قدر اونچا ہے، کہ وہ باسانی یہ حرکت کر سکتا ہے۔ وہ کھٹکا اس طرح اٹھ گیا۔ اس نے اپنا سر نکال لیا، اور کئی اور طرف دیکھنے لگا۔ لیکن تھوڑی ہی دیر بعد اس نے دیکھا، کہ دروازہ کھل رہا ہے، لہذا وہ اس میں سے نکل بھاگا۔ اس کے بعد جب میں اس کو باہر لے جایا کرتا تھا، تو سمجھتا تھا کہ اس کے کپڑے دروازہ کھولنے میں انتظار کرتا تھا، کہ وہ کھٹکا اٹھائے کچھ دنوں کے بعد غلط مقامات کے نیچے سر دینا کم ہوتا گیا، اور آخر وہ یہ مقام اس کی طرف جانا تھا، جہاں سے وہ کھٹکا اٹھایا جاسکتا تھا۔ لیکن یہ تمام حرکت اس نے تین ہفتہ میں سیکھی اس عرصہ میں میں اس کو تقریباً بارہ مرتبہ اس دروازے سے باہر لے گیا۔ اس قدر عرصہ کے بعد وہ بلا تامل اور فوراً صحیح مقام پر جانا تھا، اور نہایت کامیابی کے ساتھ کھٹکے کے نیچے سر دے کر دروازہ کھول لیتا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اس نے اتنا وقت کیوں صرف کیا؟ میرے نزدیک کچھ تو اس وجہ سے، کہ سڑک کی طرف دیکھنے اور سڑک پر جانے میں تعلق بہت خفیف تھا۔ کم از کم شروع شروع میں تو سڑک پر جانے کی خاطر سڑک کی طرف نہ دیکھتا تھا۔ مسائل اور غایت کے تعلق نے اس کے ذہن میں سخت شعوری طہ پر بھی۔ سال اور غایت کی صورت اختیار نہ کی۔ اور میرا خیال ہے، کہ اس کو کبھی بھی یہ معلوم نہ ہوا، کہ اس خاص مقام

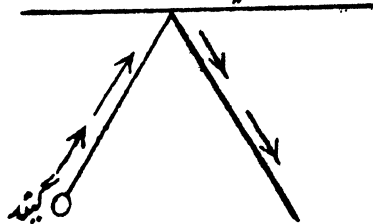
پروکھنا کیوں اور کس طرح سڑک کی طرف جانے کے ہم معنی ہو۔  
 لہذا ٹونی کے اس خاص کرتب کے متعلق یہ دعویٰ کرنے کی جرات  
 کرتا ہوں، کہ جب ہم اس کی تمام تادیب سے واقف ہوتے ہیں، تو یہ تمام فعل  
 بالکل ویسا ہی نظر آتا ہے، جیسا کہ میرے چور سے اسود کا جس نے ایک اتفاقی  
 تجربے سے استفادہ کر کے اخبار کے کونے کو پکڑ کر کھینچا، اور سرخی خانے سے  
 باہر نکل گیا۔ بحالت موجودہ یہ احساسی تجربہ کی حدود کے بالکل اندر ہے۔ بلکہ  
 اس سے زیادہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ یہ احساسی تجربے کے نئے عوارض مالا  
 پر، استعمال کی نہایت عمدہ مثال ہے یہ عقل کا نتیجہ ہے۔

میرے ایک شاگرد مسٹر آئیڈورڈ جے شیلرڈ نے مجھے ایک واقعہ کی  
 کی اطلاع دی ہے، جو خود اس کے مشاہدے میں آیا۔ یہ ایک فعل تھا، جو پہلے  
 تو فکر کا نتیجہ معلوم ہوتا تھا، لیکن مزید تحقیق سے یہ احساسی تجربہ کا حاصل ثابت  
 ہوا۔ ایک کتا رات کو اکثر غلطی سے باہر جایا کرتا تھا۔ یہ بھی کھٹکا اٹھتا کہ اندر  
 داخل ہو جاتا تھا۔ یہاں بھی ایک راگمیریسی کہیں گے، کہ وہ کتا قصد اس کھٹکے  
 کو اٹھاتا تھا، لیکن محقق اس طریقے کو معلوم کرنے کی کوشش کر رہا، جس سے  
 یہ فعل کیا جاتا، تھا اور جس سے یہ عادت قائم ہوئی تھی۔ اس خاص مثال  
 میں طریقہ یہ تھا:-

دو شروع شروع میں وہ کتا اپنا پنجہ اٹھاتا، اور دروازے کو خوب  
 زور سے کھرجتا، اور اس میں بے صبری کی بہت سی علامات ظاہر کرتا  
 تھا۔ وہ دروازے کی تمام سطح کو اوپر سے نیچے کی طرف کھرجتا تھا  
 لہذا لازمی تھا، کہ اس کا پنجہ کسی نہ کسی وقت اس کھٹکے پر پڑے، اور اس  
 کو زور سے نیچے کی طرف دبلے، اس طرح دیکھ کر خود بخود اٹھ جائے۔  
 اب چونکہ وہ کتا اس دروازے کے سہارے سے کھڑا ہوتا تھا  
 لہذا کھٹکا اٹھ جانے کے بعد اس کتے کے دباؤ کی وجہ سے دروازہ

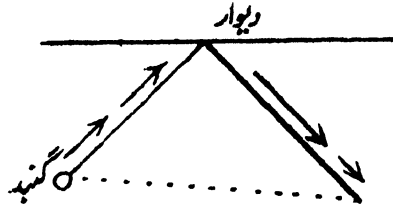
کھل جاتا تھا۔ وہ کتا شروع سے لے کر آخر تک، جو تین سال کا عمر صحت تھا،  
 اُس دروازے کو اسی طرح کھولتا تھا۔ آخر دن بھی وہ دروازہ آتی ہی  
 آسانی سے کھلتا تھا، جتنی آسانی سے کہ پہلے دن کھلتا تھا۔ اس کے  
 پنجے دروازے کے مختلف حصوں پر پڑتے تھے۔ نظامِ بریسا معلوم ہوتا  
 تھا، کہ وہ ان مقامات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتا تھا، جہاں اس کے  
 پنجے پڑتے تھے۔ اس کے پنجے کا کسی نہ کسی وقت کھٹکے پر پڑنا تو لازمی  
 تھا۔ شرط یہ تھی، کہ وہ ہمت نہ ہارے۔“

میں نے اپنی کسی اور تصنیف میں ان مشاہدات کا ذکر کیا ہے، جو  
 میں نے اپنی کتے کے کٹے میں ربڑ کے ایک ٹھوس گیند کو دیوار پر مارتا تھا،  
 اور اس کی حرکات کا مشاہدہ کرتا تھا۔ شروع شروع میں تو وہ دیوار تک  
 اس گیند کا تعاقب کرتا تھا، اور جب یہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آتا تھا،  
 تو وہ کتا بھی اس کے پیچھے لوٹ آتا۔ جب تک، کہ میں اس گیند کو اتنی زور سے  
 پھینکتا رہا، کہ وہ اس کتے سے تھوڑا ہی آگے رہتا، اس وقت تک تو وہ کتا  
 بھی کوتاہ رہا۔ لیکن جب میں نے اس گیند کو اتنی زور سے پھینکنا شروع کیا، کہ یہ  
 وہ کتا دیوار کی طرف جا رہا مہوتا تھا، کہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آجاتا تھا، تو اس  
 نے یہ معلوم کر لیا، کہ وہ اس کو اس وقت پکڑا سکتا ہے جب وہ اس کی طرف آتا ہے۔  
 اس تجربہ سے فائدہ اٹھا کر اس نے یہ عادت قائم کر لی، کہ جب وہ گیند دیوار کی طرف  
 جاتا ہو اور یکھائی دیتا تھا، تو وہ اپنی حرکات سست کر دیتا تھا، اور کھڑا ہو کر اس  
 کے واپس آنے کا انتظار کرتا۔ اس کے بعد گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ سجائے یہ دھا  
 لوٹنے کے ترچھا لوٹے (دیکھو مندرجہ ذیل شکل) یہاں پھر جب تک کہ گیند کی شروع



[تقریباً ثنائی گیند اور شروع شروع میں کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتی ہیں۔]

رفتار اتنی تیز رہتی ہے کہ وہ کہتے سے ذرا آگے رہتا، تب تو وہ کتاب برابر اس گیند کے پیچھے پیچھے بھاگتا ہے۔ لیکن جب شروع رفتار بہت زیادہ تیز ہو جاتی، تو سچائے گیند کے پیچھے بھاگنے کے وہ مشکل کے تیسرے ضلع کے ساتھ بھاگ کر گیند کو پکڑ لیتا ہے (دیکھو شکل مندرجہ ذیل) پھر



[تیر کے ثلاث گیند کی حرکت کی سمت کو نقطہ دار خط کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں]

جد اعتبارات ایسے مقام پر کئے گئے، جہاں دو سطحات مل کر زاویہ قائمہ بناتی تھیں۔ پہلے ایک دو دن تو اس زاویہ کے بائیں بازو کو اس اعتبار کے لئے انتخاب کیا گیا۔ پہلے تو کتاب گیند کا نہایت سختی سے، اور براہ راست، تعاقب کرتا تھا، پھر اس کے منحرف راستہ کے مطابق وہ اب بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنے لگا۔ چوتھے دن اس کا یہ طرز عمل مستقل ہو گیا۔ بائیں بازو دن وہ گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ اس زاوے کے دائیں بازو کے ساتھ ٹکرائے اور اس طرح مخالف سمت میں منحرف ہو۔ اب بھی کتاب اپنا پرانا طریقہ اختیار کرتا تھا یعنی یہ کہ وہ بائیں بازو کی طرف جاتا تھا، اور سخت پریشان ہو کر ہر سمت میں گیند کی تلاش کرتا تھا۔ اسی حالت میں وہ گیارہ منٹ رہا۔ یہی اختیار تین مرتبہ کیا گیا، اور نتیجہ ہمیشہ ہی رہا۔ اگلے دن گیند پھر پھینکا گیا، تاکہ وہ اس نکتے سے تھوڑی ہی آگے رہے، اور زاویہ کے دائیں بازو کو ٹکرائے۔ اب اس نکتے نے اس کا تعاقب کیا، اور اس کو پکڑ لیا۔ تین دن وہ کتاب ایسا ہی کرتا رہا، اور اس کے بعد دائیں طرف کو بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنا سیکھ گیا۔ اگلے دن

گیند پھر بائیں طرف پھینکا گیا، اور کتا پھر پریشان ہو گیا۔ وہ اپنی جدید ترین عادت کے مطابق دائیں طرف ہو گیا۔ اس کے مرتے وقت مگیٹس اس بات میں کامیاب نہ ہو سکا، کہ ٹونی ابتدائی سمت کے فرق، اور اس فرق سے پیدا ہونے والے انحراف کے فرق کو متلازم کر لے۔

ایک مشہور مصنف، ڈاکٹر آئن روڈولف نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جو تقریباً ہر روز صبح کو ایک خرگوش کا تعاقب کرتا تھا اور وہ خرگوش ہمیشہ چکر کاٹ کر ایک نالی میں غائب ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر روڈولف کا بیان ہے، کہ ”ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ آخر کار وہ کتا اس نتیجہ پر پہنچ گیا، کہ دائرہ کا وتر اس کی توس سے چھوٹا ہوتا ہے، کیونکہ بعد میں جب وہ خرگوش نظر آیا، تو سمجھاے اس کے کہ وہ اس کے پیچھے تمام چکر پورا کرے، وہ سیدھا نالی کی طرف گیا، اور وہاں جا کر اس کا انتظار کرتے لگا۔ یہاں جب وہ خرگوش دکھائی دیتا تو اس کو پکڑ لیتا، یہاں فرض کیا گیا ہے کہ اس کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کر لیا۔ میری رائے اس کے خلاف ہے۔ لیکن سڈریر بحث یہ نہیں۔ یہ اپنا اپنا خیال ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کتے کے اس فعل کو احساسی تجربہ کا نتیجہ اور متلازم سے مستفید ہونے والی عقل کا مظہر سمجھ سکتے ہیں، یا نہیں۔ میں نہیں سمجھتا، کہ اس کا کس طرح انکار کیا جائیگا۔ وہ کتا ہر صبح کو خرگوش کا تعاقب کرتا تھا، اور ہر روز اس کو ایک پرانی نالی میں غائب ہوتا دیکھتا تھا۔ اب خرگوش کو دیکھنے کے بعد اس نالی کا خیال آنا، جس میں وہ ہر روز غائب ہو جاتا تھا، اور اس خیال کے آنے کے بعد کتے کا اس نالی کی طرف سیدھا بھاگنا، ایسی باتیں نہیں جو احساسی تجربے کے لئے نامکن ہوں۔ اور اگر یہ ایسی ہی ہیں، تو پھر تعبیر و تاویل کے اس قانون کے مطابق، جس کی طرف ہم بارہا اشارہ کر چکے ہیں، ہم مجبور ہیں، کہ اس فعل کو اس عقل کا نتیجہ سمجھیں، جو احساسی تجربے پر مبنی ہے، نہ اس عقل کا جس کے مطابق کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کیا۔



اس توجہ پر تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے:۔  
 ”مسٹر لائیڈ، مادہ گن کی طرح میں بھی یہ فرض نہیں کرتا کہ کتے فیہ  
 معلوم کر لیا، کہ دتر قوس سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی میں  
 نالی کے خیال اور خرگوش کے خیال کے ملازم کو اس خاص مثال کے لئے  
 مناسب بھی نہیں سمجھتا۔ کیا وجہ ہے، کہ نالی کا خیال، کتے کے اس کی  
 طرف دوڑنے کا باعث ہو، کتا نالی کو پکڑنے کی کوشش نہیں کر رہا، بلکہ  
 خرگوش کو پکڑنے کا سعی ہے۔ اصل میں جس خیال کی ضرورت ہے،  
 وہ نالی میں خرگوش سمجھا خیال ہے، اور یہ بھی اس واقعے کی صورت میں جو  
 غصہ پیش آنے والا ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ جب ہم اس خیال کی تکمیل  
 کرتے ہیں، تو یہ اس تصدیق میں بدل جاتا ہے، کہ ”خرگوش نالی کی طرف  
 بھاگیگا، جیسا کہ اس نے کل کیا تھا“ یہ تصدیق کتے کے اس فعل، یعنی ب  
 سے چھوٹا راستہ اختیار کرنے کی بنیاد بن سکتی ہے۔ بہر کیف ہم اس کو ملازم  
 کہیں، یا تصدیق، ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ کتے کا فعل گزشتہ مکمل کے ”مثابہ“  
 تھا، بلکہ اس سے مختلف تھا، اور اختلاف کی توجہ اس طرح ہو جاتی ہے  
 کہ ہم یہ مان لیں، کہ وہ گزشتہ تجربے کے نتائج کو موجودہ حالات کے لئے  
 صواب مرضی استعمال کر رہا ہے۔

مجھے اعتراف ہے، کہ ہاب ہاؤس کی طرف سے مجھے ایسی تنقید کی امید نہ  
 تھی۔ لیکن اس سے کم از کم اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے، کہ ایسے مسائل و معاملات  
 میں اپنے مافی الضمیر کو واضح کرنا کس قدر مشکل کام ہے۔ میں نے کہا تھا، کہ  
 ”احساسی تجربہ اور ملازم ان توقعات کی کثیر تعداد کی بنا بنتے ہیں جو زندگی  
 میں کثیر ترین عملی قیمت رکھتے ہیں۔ ان توقعات کو اس طرح بیان کیا  
 جاسکتا ہے، کہ عقلی استنتاجات میں، یا وہ استنتاجات، جو احساسی تجربہ

کے میدان میں ہوتے ہیں۔“  
 ”میرا خیال تھا، کہ ”ناالی میں خرگوش“ بحیثیت اس توقع کے جو گزشتہ تجربہ کا نتیجہ  
 تھی، اور اس تجربہ کا، بغیر تحلیل کے موجودہ حالات پر اطلاق، یہی وہ باتیں ہیں

جو عقل کی ماہیت پر میری بحث سے نتیجہ کی جاسکتی ہیں۔ اسی طرح کردار حیوانی کی ایک اور مثال کی جو توجہ میں نے کی ہے، اس پر بھی تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے:-

”حیوان اپنے گزشتہ تجربے میں سے ایک ایسے طریقہ کا انتخاب کرتا ہے، جس سے اس کی مراد برآتی ہے، علی تصدیق تلازمات سے آزاد نہیں، کیونکہ تلازم ہی تمام مواد ہیا کرتا ہے۔ لیکن حیوان اس مواد میں سے اس چیز کو چن لیتا ہے، جس کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور حسب خواہش اس کو کوئی صورت دے دیتا ہے۔“

لیکن ہاب ہاؤس کی اس تصنیف کی اشاعت سے دس سال قبل میں نے کہا تھا:-

”خاص خاص حالات سے خاص مطابقت پیدا کرنے کے لئے افعال صاؤ کرنے کی قابلیت، متفاد سحر لکات و سحر لکات میں سے ایک کو انتخاب کرنے کی صلاحیت، اور ہر دم بدلنے والے ماحول کے پیچیدہ حالات کا مقابلہ کرنے میں جدت و اجتہاد کا اظہار، یہ سب جبلت کے مقابلے میں عقل کی خصوصیات امتیازی ہیں۔“

میں بحث میں پڑنا نہیں چاہتا، لیکن صرف اتنا کہتا ہوں، کہ ہاب ہاؤس نے دوسرے، اور شاید بہتر الفاظ میں جس تعبیر و تادل کو بیان کیا ہے، وہ لازمی اور ضروری خصائص کی حد تک بعینہ وہی ہے جس کو میں نے (اگرچہ ناکامی کے ساتھ) بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔

ڈاکٹر تھامس ڈائمنک نے اس چیز کی ماہیت پر بہت زور دیا ہے جس کو وہ ہجائن کہتا ہے۔ ہجائن کی تعریف اس نے یہ کی ہے، کہ یہ کسی کام کو کرنے کے خیال کے مقابلے میں اس کو کرنے کا وہ احساس ہے، جو کچھ وغیرہ کے

ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب تلازمیت کی مرہ و جتا دل،  
تعبیر کی دلالت یہ ہے، کہ ایک حیوان جب کوئی کام کرنے کو سوچتا ہے، تو  
وہ اس کام کو کرنے کا ہیجان مہیا کر سکتا ہے۔ پھر اس کا دعویٰ یہ ہے، کہ حیوانی  
تلازم کی بنیاد تلازم خیالات و افکار نہیں، بلکہ خیال، یا احساسی ارتسام، اور ہیجان  
کا تلازم ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے، اور اس قابل ہے، کہ اس پر زور دیا جائے۔  
لیکن اجمال اس بات کا ہے، کہ جو لوگ حیوانات کو آزاد خیالات و تخیلات کا  
نتیجہ ہوتے ہیں، ان کی تخیل کی قابلیت سے محروم سمجھتے ہیں، اور جو مجبوراً عملی  
اور عینی تجربہ پر بحیثیت بنیاد عمل، زور دیتے ہیں، ان میں سے بہت کم ایسے  
نکلنے، جن کو خواب میں بھی یہ خیال آیا ہو، کہ وہ ہیجان جو فی الواقع اس  
کام کو کرتا ہے، حسب منشا مہیا ہو سکتا ہے۔ وہ تو اس میں بھی شبہ کر سکتے  
ہیں، کہ گزشتہ تلازم کے بغیر بحیثیت نتیجہ تصور ہی فکر بھی حسب خواہش مہیا  
ہو سکتا ہے۔ بہر کیف حیوانی نفیات میں ”کرنے کا احساس“ کرداروں کی  
حد تک ایک غئی متوقعہ عمل کا ایک جزو لاینفک ہے۔ ہم کو نتھاردن ڈانک  
کا مضمون پڑنا چاہیے، کہ وہ اس کو پر دہ خفایں سے نکال کر منصفہ شہود پر  
لایا۔

جن اختبارات کو ڈاکٹر نتھاردن ڈانک نے اپنی تصنیف میں بیان

کیا ہے، وہ بھی بہت دلچسپ ہیں۔ اس نے بلیوں، اور ایک یا دو کتوں کو  
لکڑی کے ان کھڑے پتھروں میں بند کیا۔ یہ پیچھے سے قریب قریب بیس اینچ  
لمبے پندرہ اینچ چوڑے اور بارہ اینچ اونچے تھے، اور رسی کے حلقہ کو کھینچنے  
یا ایک کھٹکے کے ربانے یا کسی اور غئی جگہ سے ہونے سے ان کا دروازہ  
کھل جاتا تھا۔ بعض پیچروں میں ایک سے زائد شکلیاں تھیں، لہذا ان کو  
کھونٹنے کے لئے دو یا زائد حرکات کی ضرورت پڑتی تھی۔ یہ جانور اس پیچرے  
میں بند کر دیا جاتا تھا، اور باہر خوراک اس طرح رکھی جاتی تھی، کہ وہ جانور  
اس کو دیکھ سکے۔ اس کے بعد اس کی حرکات مشاہدہ کی جاتی تھیں بعض  
صورتوں میں تو جب وہ بلی اپنے آپ کو چاٹتی یا کھجائی تھی، تو دروازہ کھل

جاتا تھا۔ ان تمام اختیارات کا حاصل یہ ہے، کہ وہ جانور اس قید سے آزاد ہونے کے ہیجان کے زیر اثر بالکل بے نیچے طریقے سے ادھر ادھر سے نیچے مارتا ہے، اور ان ہی بے نیچے حرکات میں اس کا پنجہ اتفاق سے رسی کے حلقے یا کھٹکے پر پڑتا ہے، اور دروازہ کھل جاتا ہے۔ آہستہ آہستہ باقی تمام ناکام ہیجانات تو ختم ہو جاتیں گے، اور یہ خاص ہیجان جو اس کا مناب حرکت کا باعث ہوا ہے، اس خوشی کی وجہ سے جو اس کامیابی سے حاصل ہوتی ہے، منتقل ہو جائیگا، تا آنکہ بہت سی آزمائشوں کے بعد وہ ملی بیچرے میں بند کئے جانے کے بعد اس حلقے یا کھٹکے پر معین طریقے سے پنجہ ماریگی۔ .... اس کا مطلب یہ ہے، کہ ملی کی حرکات کا آغاز جلی ہیجانات کے ذخیرے سے ہوتا ہے، اور ان ہی کی وجہ سے وہ کامیاب حرکت تک پہنچتی ہے، اور سے رفتہ رفتہ ان کو بیچرے کی اندرونی سطح کے احساسی ارتسام کے ساتھ تلازم کر لیتی ہے، یہاں تک کہ یہ ربط منتقل اور مل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بعد میں وہ ملی اس احساسی ارتسام کے پیدا ہونے ہی اس حرکت کو کوڑنی ہے۔ ”اسی طرح سے خود اپنے آپ کو چاٹنے یا کھانے، اور قید سے رہائی پانے میں تلازم قائم ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ ہی اس چاٹنے یا کھانے کے فعل کو کم کرنے کا یہی میلان ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں یہ فعل بالکل برائے نام باقی رہ جاتا ہے۔

ابھی کچھ ہی دن ہوئے، کہ ڈاکٹر تھامس ڈاننگ نے نندروں کو بھی اپنے مشاہدات میں شامل کیا ہے۔ جو آلہ، کہ اس نے استعمال کیا، اس کو یہاں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تھامس ڈاننگ کہتا ہے:-

طریقہ تعلم کے لحاظ سے تو بندر اپنے اولادوں جنس پر بہت فائق ہیں، لیکن اس طریق کے استعمال میں مہارت کے لحاظ سے وہ یقیناً فائق ہوتے ہیں۔ کم از کم اتنا تو معلوم ہوتا ہے، کہ بہت جلد اور بہت زیادہ تعداد میں تلازمات قائم کر لیتے ہیں۔ پھر وہ اس لحاظ سے بھی فوقیت رکھتے ہیں، کہ جو تلازمات وہ قائم کرتے ہیں وہ زیادہ

نازک اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور یہ تلازمات مستقل بھی زیادہ ہوتے ہیں۔“  
 اسی رسالہ کے ابتدائی حصہ میں وہ کہتا ہے۔

وہ ان واقعات پر بحث کرنے سے قبل ہم کو اس عام اور مردج توجہیہ سے راستہ صاف کر لینا چاہیے، کہ یہ تعلم استدلال کا نتیجہ ہے، اگر ہم استدلال کو نفیات کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں، اور اس سے وہ عمل برآئیں جو اخافات کے اور اک، متقابلہ اور انتاج کے ذریعہ ہم کو اخذ نتائج کی طرف لے جاتا ہے، اور اگر ہم ان ذہنی مشمولات کو، جن پر یہ عمل مشتمل ہوتا ہے، اخافات کے احساسات، کشا بہت کے اور اکات، کٹی اور مجرد تصورات و تصدیقات کہیں، تو آلات مسئلہ کے تعلق سے جو حرکات ان بندروں سے صادر ہوتی ہیں، ان میں کوئی شہادت استدلال کی نہیں ملتی۔۔۔۔۔ حیوانات میں استدلال کے وجود پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے، کہ ان کا ان آلات کو کامیابی کے ساتھ استعمال کرنا ہی اس بات کی شہادت ہے، کہ انہوں نے ان آلات کے خواص کو استدلالاً معلوم کر لیا، لیکن جب ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کی جنہی تعلیتیں ہی ڈنڈوں، ہکوں اور حلقوں کے کامیاب استعمال کے لئے کافی ہیں، تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے۔ پھر اور دودھ پلانے والے جانوروں کی طرح بندروں میں بھی استدلال کی عدم موجودگی پر قطعی شہادت موجود ہے۔ ان تمام تجربات میں ہم نے بار بار دیکھا ہے، کہ بندر اکثر سادہ افعال نہ سیکھ سکے، باوجود اس کے کہ یہ افعال ان کے سامنے بار بار کئے گئے۔ پھر اکثر کام اور بندروں نے کئے، اور جو بندر کہ ان بندروں کی حرکات کو دیکھ رہے تھے، وہ پھر بھی ان کاموں کو نہ کر سکے بعض صورتوں میں تو میں نے خود ان کا ہاتھ پکڑ کر وہ کام کروائے، لیکن اس پر بھی وہ ان کاموں کو کرنے پر قادر نہ ہوئے۔ ہمارا مشاہدہ یہ تھا، کہ اگرچہ اکثر مواقع ان کو یہ معلوم کرنے کے ملے، کہ پھر بے کئے فرش پر ایک خاص نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا نشان خوراک کے فقدان پر تاہم

کسی ایک بندر کا فعل بھی اس بد بھی اور ظاہری استیلا کے مطابق نہ تھا اور نشان کی نوعیت کے مطابق تو وہ بندر نہ ہمیشہ نیچے اُترا اور نہ اوپر چڑھا یعنی یہ کہ اس نے اکثر غلطیاں کی۔ اب اگر ہم اس کی ان حرکات کو احاسی ارتسام اور ہیمان، یا احاسی ارتسام اور خیال کے تلازم کے ترقی پذیر اثر پر ممول کریں تب تو یہ غلطیاں بالکل طبعی اور فطری تھیں لیکن اگر کہا جائے کہ اس نے دونوں نشانات کا مقابلہ کیا اور ایک معین نتیجہ اخذ کیا، تو یہ غلطیاں بالکل ناقابل فہم ہیں۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ نشان کے اکثر جوڑوں کے تجربے کے بعد بھی جب کوئی نیا جوڑا استعمال کیا گیا، تو ان بندروں نے استدلال کا عمل نہ کیا، یعنی یہ کہ انہوں نے نہ تو اس نئے جوڑے کے ہر نشان کا دوسرے سے مقابلہ کیا، نہ یہ معلوم کیا کہ کون سا نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور کون سا قند ان فورڈ کے اور نہ انہوں نے اس علم کے مطابق عمل کیا۔۔۔۔۔ یہ صحیح ہے کہ بندر سیکھنے بہت جلد ہیں لیکن نہ اتنا جلد کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ ان میں آزاد یا تخلیقی تصورات، یا ان کے تلازمات کا وجود ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان میں ایسے تصورات کا وجود ہوتا تو پیچیدہ افعال میں بھی ان کا حال بہتر ہوتا۔ مختصر یہ کہ ان واقعات کی توجیہ یہ ہے کہ بندر تلازمات کو آسانی سے قائم کر لیتے ہیں، اور یہ تلازمات بعینہ اسی قسم کے ہوتے ہیں جیسے کہ مرغی کے چوزوں، کتوں یا بیوں میں۔“

سپرائے جے، کنا من نے ”دو متعید بندروں کی حیات ذہنی“ کے متعلق دلچسپ اور بیش بہا مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض سے یہ معلوم کرنا مقصود تھا کہ بندر کس حد تک برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں اور کس حد تک وہ برتن کی صورت اور اس صورت برتن میں خوراک کے ہونے یا نہ ہونے میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کے نتائج کو

وہ مختصراً بیان کرتے ہوئے کہتا ہے :-

”بندر برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور ان کی صورت اور خوراک میں تلازم قائم کر سکتے ہیں، لیکن یہ تلازم پہلے ہی موقع پر قائم نہیں ہو جاتا، بلکہ بہت عمار کے بعد رفتہ رفتہ قائم ہوتا ہے۔ ایک تلازم کو از سر نو قائم کرنا آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ قائم شدہ تلازم کو توڑ کر ایک نیا تلازم قائم کیا جائے۔ لیکن ایک نئے تلازم کو قائم کرنے کی ضرورت اسی قسم کے گزشتہ تلازمات کے احیاء کی محرک ہوتی ہے۔ اب بھی علم میں شخصیت مجموعی آزمائش، حسن اتفاق، کامیاب حرکات کا تذکرہ، اور ناکام حرکات کا حذف شامل ہوتا ہے۔“

مسٹر کٹن نے اپنے بندروں پر وہی قسم کی بھول بھلیاں سے اختصارات کئے ہیں، جیسی، کہ ڈاکٹر ولڈرڈ سمال نے جوہول پر تجربہ کرنے کے لئے استعمال کی تھیں۔ اس ضمن میں وہ کہتا ہے، کہ یہاں بھی، اعمال تعلیم میں کم و بیش معین کوشش ہوتی جو خوراک کے مہیج کا نتیجہ ہوتی ہے، جن اتفاقات ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ ہوتا ہے اور بیکار کوششوں کا حذف ہوتا ہے۔

مسٹر کٹن کا قول ہے، کہ اگر استدلال کے اعلیٰ معنی لئے جائیں، تو اس کے بندر استدلال نہ کر سکتے تھے۔ لیکن اس کا خیال ہے، کہ وہ استدلال باتمثیل کے طریقہ کو اکثر استعمال کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے، کہ

”تمام اوئی حیوانات میں سے استدلال باتمثیل کو خارج کرنا عموماً نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمثیلی استدلال کے نفعاتی عمل، اور اس سے پیدا ہونے والی منطقی تحلیل میں امتیاز نہیں کرتے۔ مقدم الذکر ایک عملی فعلیت کا باعث ہوتا ہے، اور موخر الذکر سے ایک عقلی فعل کی توجیہ ہوتی ہے اس میں تو شبہ نہیں، کہ حیوانات میں موخر الذکر کی قابلیت نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال ایک حد تک انسانی استدلال

کچھ مثال ہوتا ہے۔ کل ایک شخص نے انکو دیکھے، اور بغیر کسی ضرر کے ان کو چھوا۔ آج وہ بالکل اسی طرح کے انکو دیکھتا ہے، اور ان کو چھو تا ہے، لیکن اب اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا، کہ ”آج کے انکو روں اور کل کے انکو روں میں یہ یہ مشابہت ہے، لہذا ان کو چھونے میں ضرر کا اندیشہ نہیں“ اس مشابہت کا اس کو مدغم علم تھا، یہاں تک کہ اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ کس کس لحاظ سے یہ دونوں مشابہ ہیں، تو ممکن ہے، کہ وہ ایک کا نام بھی نہ لے سکے۔ اس حد تک یہ شخص اور وہ بندہ بالکل ہم مرتبہ ہیں۔“

ان بیانات سے قبل وہ کہتا ہے، کہ مرغی کے جو زوں، بلیوں، اور کتوں میں استدلال حیثیتی کی غیر موجودگی کا دعویٰ کسی قدر صحیح کیوں نہ ہو، لیکن بندروں میں اس کی غیر موجودگی میرے نزدیک بہت غیر مشتبہ ہے۔ لیکن مرغی کا چوزہ تو شہد کی کچی کی بدترکی کا ایک دفعہ تجربہ کر کے سمجھ اس کی تشکیلی کچی کی طرف بھی رخ نہیں کرتا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ اس میں استدلال بالتمثیل کی قابلیت موجود ہوتی ہے؛ مشابہت کے احساس کی قابلیت چھ انات میں غیر مشتبہ ہے۔ ان کا تمام کردار اسی احساس پر متوقف ہوتا ہے۔ لیکن مشابہت کے احساس اور اضافات کی مشابہت کے ادراک میں بہت فرق ہوتا ہے، اور میں استدلال بالتمثیل کی اصطلاح کو اس طرح عمل تک محدود سمجھتا ہوں، جو اس اعلیٰ عمل پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی کے متعلق کناہن نے کوئی قطعی شہادت پیش نہیں کی۔ لیکن جس طریقہ سے اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، وہ بہت منصفانہ اور محتاط ہے۔ وہ کہتا ہے:-

”وہ یہ یسین طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا، کہ ان میں حسی مثال کے ملامتہ آڈاؤ اور کلی مثال ہوتے ہیں، یا نہیں، اور یہ کہ ان میں حقیقی استدلال بالتمثیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں۔ اگر ان میں یہ خیالات و امثال ہوتے ہیں، اور یہ قابلیت بھی ہوتی ہے، تو اتنا یقینی ہے، کہ یہ اعمال مل طور پر فکری شعور کے درجے تک ترقی نہیں کرتے۔“



ہاب ہاؤس نے اپنی قابل قدر تصنیف ”ذہن بحالت ادنقا“ میں ان تجربات کا ذکر کیا ہے، جو اس نے مختلف دودھ لانے والے جانوروں پر کئے ہیں۔ ان جانوروں میں بندر اور شیمپنزی بھی شامل تھے۔ سہ ماہی سے نیچے کے درجہ کے حیوانات میں اس کے نزدیک اس چیز کی کافی شہادت ملتی ہے جس کو وہ بہت خام اور غیر ملل صورت کے ”علی خیالات“ کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے، کہ مدد زیادہ واضح اور معین خیالات کی شہادت بہت محدود ہے، اور جہاں تک کہ فیصلہ کن اختباری شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے، اس قسم کے خیالات صرف بندروں میں ہوتے ہیں مدد زیادہ واضح خیالات سے ”میری مراد وہ خیالات ہیں جسے میں نسبتاً صمیمیت نسبتاً صمیمیت میں رکھے جاتے ہیں، لیکن جن موطیات پر کردار مبنی ہوتا ہے، وہ جینی ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ اس درجہ پر ہم کو اضافی حیات الاضافت سے بحث نہیں، بلکہ تجربہ کی دو یا زائد اشیاء متضاد فیہ سے بحث ہوتی ہے۔۔۔ ایک معلوم صورت میں ایک مشابہ تجربہ کی بنا پر ایک خاص نتیجہ کی پیش بینی کی جاتی ہے۔ لیکن نہ تو اس قسم بدلولہ کا شعور ہوتا ہے نہ اس تحلیل کا علم ہوتا ہے، جو ان دونوں اشیاء کی مشابہت، یا مخالفت کو منکشف کرتی ہے، جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ”علی درجہ“ کے حیوانات میں ماحول کی عملی ضروریات کو پورا کرنے کی اتنی ہی قابلیت ہوتی ہے جتنی کہ وہ اس عقل سے حاصل کر سکتے ہیں، جس کا حلقہ اثر صرف معنی اور علی واقعات و حادثات تک محدود ہے، احتیاط، کرد و جلیہ، ہنس و فرست، کی جن قسموں سے حیوانات کی کہانیاں بھری پڑی ہیں، وہ اصولاً اسی معنی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز پر دلالت نہیں کرتیں، جن کو ہم بیان

Rhesus Monkey لہ

Primates لہ

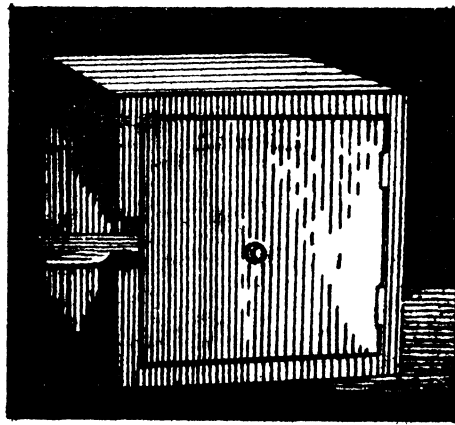
Apes لہ

کرتا ہے ہیں یہ اضافات پر جو بحث اس نے کی ہے، وہ میرے لئے عمیرانہم ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ مخصوص اضافات صریحی ہوتے ہیں، اور جو کلیہ کہ ان میں ربط پیدا کرتا ہے، وہ غیر شعوری طور پر عمل کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ جو طرف متعلقہ ابتدائی مدارج میں فعل پر محض اثر آفسریں ہوتی تھی، اب حیوانی کردار کے اعلیٰ مدارج پر شعور میں صریحی ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی اسی کا قول ہے، کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ وہ خیالات نہیں ہوتے، جو کسی عمل تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور ان اضافات پر جو بحث میں نے کی ہے، اس میں تحلیل کی ابتدا متضمن ہے۔ اضافت تو پہلے کسی معنی تجربے میں ہوتی ہے، لیکن عمل متبادل کی مدد سے یہ شعور کی مرکزی شے کی صورت میں صریحی ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ میں اپنی اور ہاب ہاؤس کی توجیہ و تاویل کو بہت زیادہ مختلف نہیں سمجھتا۔ جیسی تجربہ اور شعوری فکر کی تشریح میرے لئے کبھی اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ اس کے لئے۔ لیکن اس نے عقلی کردار کی ترقی کی اہمیت، اور اس کے ادنیٰ و اعلیٰ مدارج میں فرق کو اس طریقہ سے واضح کیا ہے، جس کو میں نے ہاتھ نہیں لگایا۔ اس کے بحث سے میری تشفی پوری طرح نہیں ہوتی، لیکن میں یہاں اس کو زیادہ وقت اور جگہ بھی نہیں دے سکتا۔

مذکورہ بالا نتائج کی خصوصیت امتیازی یہ ہے، کہ یہ نہایت نازک اور محاطہ تجربوں اور مشاہدوں کے نتائج پر مبنی ہیں۔ اس وقت یہ اختباری شہادت اس وقت سے بہت زیادہ وسیع اور قابل اعتماد ہے، جب نو سال قبل یہ رسالہ پہلی مرتبہ شائع ہوا تھا۔ لیکن اب بھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ میں ذیل میں ڈاکٹر الکزنینڈر ڈیل کے ایک مضمون سے کچھ حصہ نقل کرتا ہوں۔ یہ اس قسم مشاہدہ کی مثال ہے، جس تک ہوشیار اور چالاک

جانور یا لے والوں میں سے ہر ایک کی رسائی ہو سکتی ہے تمہید میں وہ کہتا ہے ”مگر اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیوانات ایسی اور ان تصدیقات قائم کر سکتے ہیں، جو حالات کے مطابق عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ لیکن استدلال کے مروجہ اور مسلمہ معنوں میں ہم اس کو استدلال نہیں کہہ سکتے۔ اب حیوانات اور ان کی تصدیقات تو قائم کر سکتے ہیں، لیکن کیا یہ ایک استنتاج اور دوسرے استنتاج کا مقابلہ بھی کر سکتے ہیں، میرا خیال ہے کہ ذیل کے تجربے کے بیان کرنے سے میرا مطلب واضح ہو جائیگا۔

۱۔ ایک بہت زیادہ عقلمند کتے کو ناک سے کھٹکا اٹھا کر ایک صندوق کھولنا سکھایا گیا۔ یہ صندوق خاص طور پر تیار کیا گیا تھا (دیکھو شکل ۲)۔ اس کا کھٹکا بہت لمبا تھا اور اس لئے آسانی سے اٹھ سکتا تھا۔ دروازے کے پیچھے ایک پیچ اور کمانی رکھی جاتی تھی، جو مطلوبہ درجہ دباؤ پیدا



شکل ۲۔

کرنے کے لئے صبر مرضی مردہ جی جاسکتی تھی جب کتا اس کھٹکے کو اٹھانا سیکھ گیا، تو اس کا طول کم کر دیا گیا۔ اسی کے ساتھ دکانی خوب کس دی گئی یہاں تک کہ دروازے پر اس کا اتنا دباؤ پڑنے لگا کہ اس کو

کھولنے کے لئے بہت کوشش درکار ہوتی تھی۔ اب محض اتفاقی حرکت سے اس کے کھل جانے کا احتمال نہ رہا۔ جب کتا یہ کرتب کر کے رکھتا تھا، تو اسے کوئی چیز کھانے کے لئے انعاماً دی جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ یہ کرتب اس کے لئے کھیل بن گیا، اور جتنی مرتبہ وہ دروازہ بند کیا جاتا تھا، کتا اس کو کھولتا تھا۔ بعد میں تو اس کی یہ حالت ہو گئی تھی، کہ جب کبھی وہ اس صندوق کو فرش پر پاتا، اس کو بغیر کسی اشارے کے کھولتا۔ اکثر وہ کھولنے کے بعد اس کے اندر کا معائنہ کرتا، لیکن کھانے کی چیز کبھی اس کے اندر نہ رکھی جاتی تھی۔ ایک دن شام کو میں نے اپنے چند دوستوں کو اس کا یہ کرتب دکھایا اور کھانا دے بغیر اس کو سونے کے لئے بھیج دیا۔ اس کو دن میں صرف ایک وقت کھانا دیا جاتا تھا۔ صبح کو ایک گرم بڑی اس صندوق میں رکھی گئی اور چند دن ایک ایسے صحن میں رکھ دیا گیا، جس کے چاروں طرف کمرے تھے۔ ”بوٹ روم“ کا ایک دروازہ تو اس صحن میں کھلتا ہے، اور دوسرا برآمدہ میں۔ جب کتا باغ میں دوڑا، تو برآمدہ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ ہم یہ تمام تماشا ادھر کھڑکی میں سے کھڑے دیکھ رہے تھے۔ ”بوٹ روم“ میں داخل ہونے کے درمخت بند کتے کی ناک میں ہڈی کی بو لگئی۔ وہ صحن میں دوڑ گیا، اور صندوق کے پاس پہنچ گیا۔ جب اس نے کھٹکے کو دیکھا، تو اپنا سر جھکایا، اور گویا وہ اس کو کھولنا چاہتا ہے، لیکن پھر رک گیا۔ اس کے اس۔ اس۔ اس۔ اس پر جوش طریقے سے اس صندوق کو خوب سونگھا، اور اپنی ناک سے اس کو دھکا دیا پھر وہ ”بوٹ روم“ کو واپس آ گیا۔ چند منٹ بعد وہ پھر صحن میں آیا اور اسی طرح صندوق کو سونگھنا شروع کیا۔ دو مرتبہ اس نے کھٹکے کو پیچھے سے دھکا دیا، لیکن اس کے نیچے اپنا سر نہ دیا۔ کچھ دیر بعد وہ ”بوٹ روم“ کو لوٹ گیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ صندوق کے پاس نہ بائیگا۔ پھر ہم اس کو جگل کی طرف سیر کرانے لے گئے۔

واپسی پر وہ تھکا ہوا معلوم ہوتا تھا، لہذا آدھ گھنٹے تک اس کو بوٹ روم میں آرام کرنے کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ باغ میں دوڑنے کے بعد اس کو پھر بوٹ روم میں داخل کیا گیا، اور صحن کا دروازہ کھول دیا گیا۔ قسمتی سے قبل اس کے کہ وہ صحن میں نکلے جو اس نے دروازہ بند کر دیا۔ کچھ دیر انتظار کرنے کے بعد میرا بیٹا نیچے گیا، کہ معلوم کرے کہ کیا واقعہ پیش آیا۔ اس نے دروازہ کھولا اور کتے کو پیچھے کی طرف پھیل دیا۔ اب وہ سیدھا صندوق کے پاس گیا، اور حسب معمول دعا دے لٹکے کو اٹھایا اور بڑھی لے لی۔

پندرہ دن کے بعد یہی اعتبار دہرایا گیا اور نتیجہ بالکل یہی تھا۔ کتا صحن میں دوڑا، صندوق کو سونگھا، اپنی ناک سے اس کو دھککا دیا اور بڑھی چل کر نے کا بہت شوق ظاہر کیا۔ لیکن اس دفعہ معلوم ہوتا تھا، کہ اس کو صندوق کھولنے کا طریقہ یاد نہ رہا۔ وہ دوبارہ اس کے پاس آیا، اور پھر رکب گیا۔ تمام صبح وہ گھر کے قریب قریب رہا۔ بارہا اس نے ”بوٹ روم“ میں داخل ہونا چاہا۔ اس کا طریق عمل صاف بتا رہا تھا، کہ اس کو یاد ہے، کچھ چلی بڑھی اسی راستے سے اس کو ملی تھی۔ بارہ بجے ”بوٹ روم“ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ وہ سیدھا صحن میں پہنچا، صندوق کو کھولا، اور بڑھی نکال لی۔ گویا یہ اس کا قانونی حق تھا۔ یہاں یہ بتا دینا چاہیے، کہ اس کو خوراک اکثر صحن میں دی جاتی ہے۔

اس تمام تجربہ میں کتے کو دو چیزیں معلوم تھیں۔ اس کو معلوم تھا، کہ صندوق کس طرح کھولا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ کھٹکے کے دکھائی دینے، اور اس کو اٹھانے کے فعل میں اس کتے کے ذہن نے اس قدر گہرا اور قومی ملازم قائم کیا تھا، کہ اگر اس احساس کے بعد معمولی اور تقریباً میکائی جو اہل ماورنہ ہوتا، تو تعجب کی بات تھی۔ اس کا کھٹکے کو اٹھانا اس بات پر دال نہیں، کہ اس کا

مقصد خوراک حاصل کرنا تھا۔ دوسری بات اس کو یہ معلوم تھی، کہ صندوق میں ہڈی ہے۔ اس کو ہڈی حاصل کرنے کا شوق تو تھا، لیکن اس نے اس طرح استدلال نہ کیا، کہ گوشت کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ کھٹکا اٹھایا جائے۔ میں نے اس اعتبار کو اس قدر تفصیل کے ساتھ اس وجہ سے بیان کیا ہے، کہ میرے نزدیک تمام تفصیل بہتہ اہم ہیں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ کتے کے ذہن میں صندوق کے کھولنے، اور ایک انسان کے مدح و تلاش کرنے میں تلازم قائم ہو چکا تھا۔ بڑی احتیاط اس بات کی کی جانی تھی، کہ جب وہ کتا اس صندوق کے پاس جائے، تو کوئی شخص موجود نہ ہو۔ صندوق کو دیکھنے کے بعد کتے کو فوراً اس کے کھولنے کا خیال آتا تھا۔ اس احساسی حرکت کی تلازم کی ضرورت کم کرنے کے لئے ایک نہایت لذیذ بودار ہڈی صندوق کے اندر رکھ دی جاتی تھی۔ اس کی بو اس کی توجہ کو کھٹکے سے ہٹا لیتی تھی۔ جب اسی صبح کو اس کو صحن میں داخل کیا گیا۔ تو وہ جانتا تھا، کہ صندوق صحن میں ہے، اور لہذا وہ ایک لمبی کوچھوڑ کر سیدھا صندوق کی طرف گیا۔ اس وقت تک ہڈی ٹھنڈی ہو چکی تھی، اور اس کی بو بھی جاذب توجہ نہ رہی تھی۔ اس اعتبار کو دہرائنا ناممکن ہے، کیونکہ اب جب کبھی وہ صندوق کھولتا ہے، تو ہمیشہ اس کو اندر ہڈی تلاش کرتا ہے۔“

۱۹۰۲ء میں اس رسالہ کی پہلی اشاعت میں اس باب کا آخری پیرگراف یہ تھا:—

”یہ حیثیت مجموعی میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں، کہ جب ہم واقعات کو مشاہدہ کرنے والوں کے انتاجات سے علیحدہ کر کے دیکھتے ہیں، تو محدودے چند مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن کی توجیہ محض احساسی تجربہ ہی بنا پر نہیں ہو سکتی۔ انہیں مثالوں کی تابہ حد امکان اختیاری تحقیق ہونی چاہئے۔ موجودہ صورتِ حالات میں میرے نزدیک بہت زیادہ

احتمال اس بات کا ہے، کہ ان مثالوں کی تحقیق کے بعد بھی یہی ثابت ہوگا کہ یہ سب عقل کا نتیجہ ہیں، نہ ان معنوں میں استدلال کا، جن میں میں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ میں بذات خود اس وقت حیوانات میں استدلالی قابلیتوں سے انکار کے ادعا سے بہت دور رہنا چاہتا ہوں۔ سیرا خیال ہے، کہ ابھی یہ موضوع بہت زیادہ تحقیق و تفتیش کا محتاج ہے۔ لیکن میں یہ رائے ظاہر کر لئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ یہ تحقیق جس قدر زیادہ مکمل اور با احتیاط ہوگی، اسی قدر کم شکی بخش شہادت استدلالی اعمال کی ثابت ہوگی، اور یہ کہ اگرچہ مسئلہ ابھی زیر بحث ہے، تاہم احتمال اس بات کا ہے، کہ حیوانات استدلال نہیں کرتے۔

نزد اور مکمل تحقیق کے جو نتائج میں نے اوپر بیان کئے ہیں، وہ میں سمجھتا ہوں، کہ سیرے دعوے کے موید ہیں، اگرچہ ان سے عقلی حیوانی کی کارفرمائی کی اکثر تفصیل کی مکمل اور مناسب تشریح و تاویل ہو گئی ہے۔ ان کے علاوہ اور تحقیقات بھی ہیں، جن کو میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے بیان نہ کر سکا۔ ڈاکٹر متحدان ڈانک نے دکھایا ہے، کہ جو تلازمی اعمال تجربے کی مدد سے عقلی مطابقت کا باعث ہوتے ہیں، وہ پھلی میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یوگس انجین اعمال کو کچھوے اور سبز مینڈک میں پاتا ہے اور ڈاکٹر ولکر ڈسمال نے چوہوں کے افعال میں ان کی اہمیت پر فصل بحث کی ہے۔ اب نفسیات متقابلہ نے ایک نیا پہلو بدلا ہے، جس میں محتاط اور منصفانہ مشاہدہ اس بحث کی بنیاد بنتا ہے، جو نفسیات کے مناسب علم پر موقوف ہے۔

# باب ہفتم

## موضوع و معروض

قوت تصور بن مرآل سے گزر کر احاسی تجربے کے ارتقائی اور انتقالی معطیات پر اپنی ابتدائی طاقت تحلیل و ترکیب کے استعمال سے ہماری ذہنی کی رائے منطقی اور فلسفیانہ تعبیر و تاویل کرتا ہے، ان پر تفصیلی بحث اس تصنیف میں مقصود نہیں۔ یہ عمل تدریجی ہوتا ہے، اور اس میں بہت سے عناصر و اجزاء شامل ہوتے ہیں۔ جو مدہم کو اس عمل میں زبان سے لپٹی ہے، اس کو میں مختصر بیان کر آیا ہوں۔ مثلاً جب لفظ ”چمکدار“ یا اس کا کوئی اور مترادف، ایک دفعہ ایک ایسی خاص صفت کی علامت بن جاتا ہے، جو کسی مخصوص مرتبہ شے میں پائی جاتی ہے، تو یہ فوراً تحلیل و ترکیب دونوں کا آلہ بھی بن جاتا ہے۔ تحلیل کا اس طرح سے کہ اس کی وجہ سے یہ خاص صفت، دیگر صفات سے، جو ہمارے تجربے میں اس کے ساتھ آتی ہیں، منترع ہو جاتی ہے، اور ترکیب کا اس طرح کہ یہ دیگر اشیاء کی ایسی ہی صفات کا نقطہ اجتماع بن جاتا ہے۔ ایک علامتی نام کے زیر اثر، مخصوص صفات کے لحاظ سے اشیاء



کی یہ جماعت بندی، احساسی تجربہ کے ابتدائی تسلسل و تعاقب میں ایک مرتب کائنات کی تشکیل کا پہلا درجہ ہے۔ دوسرا درجہ اس وقت آتا ہے جب ان صفات کا ادراک شعوری کوشش کی غایت بن جاتا ہے، اور جب انسان دنیا کے واقعات و حادثات کا تماشائی نہیں بلکہ مشاہدہ کرنے والا ہو جاتا ہے۔ ہم سب کے سب سال بھر فضائی تغیرات کا تماشہ دیکھتے رہتے ہیں، اور شاید ہم بعض خام اور تیار شدہ تعلیمات کو قبول بھی کر لیتے ہیں۔ یا یہ تعلیمات ہمارے خلقی فہم و فراست کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن ہم اکثر و بیشتر اسی تماشہ دیکھنے پر ہی قناعت کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم میں سے چند مشاہدہ کرنے والے ہوتے ہیں۔ یہ بھی موسمی تغیرات پر نگاہ رکھتے ہیں، لیکن اس غرض سے کہ ان کے باہمی تعلقات کا ادراک کریں، اس طرح علم جو اوٹ الجھن کی بنیاد پڑتی ہے۔ جب انسان اس طرح مشاہدہ کرنے والا بن جاتا ہے، تو وہ دنیا کا وسیع تصور قائم کرنے کی طرف پہلا قدم بڑھاتا ہے۔ پھر جب وہ مشاہدہ کے ساتھ اخبار کو شال کرتا ہے، تو اپنی تحلیل کو اور زیادہ متفحص بنا لیتا ہے، اور جو ترکیب کہ اس تحلیل پر موقوف ہے، اس کا دار بھی اور وسیع ہو جاتا ہے۔ پھر بعض تعلقات اس فہم کے ہوتے ہیں جو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ ان کو اخذ کرنے میں بہت اہم فیکٹروں کے ذریعہ استحضار سے لٹی ہے۔ اس عمل میں ہم تمام تعلقات کو کیسی نوعیت اور وسعت کے ہوں، مرنئی مکانی اضافات کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں، اور اس طرح ان کو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی حدود کے اندر لے آتے ہیں کسی ضلع یا ملک کے نقشہ میں ہم اسی طرح سینکڑوں سیلوں کے مکانی اضافات کو چھوٹا کر کے بلا واسطہ ادراک کی دسترس میں لے آتے ہیں۔ بعینہ یہی حال سیاروں کے نقشہ کا ہے۔ اس سے بھی ہم اجرام فلکی کی اضافی جسامتوں، اور ان کے اضافی فاصلوں کو آسانی معلوم کر سکتے ہیں، حالانکہ

ان کی اصلی جسامتیں، اور ان کے اصلی فاصلے تحویل کی حدود سے بھی باہر ہیں، اور طبیعی  
 اسی طریقہ سے نہایت نازک اور لطیف ارتعاشاتِ اثیر کے اضافی محیط کو  
 ظاہر کر سکتا ہے۔ ہر وہ چیز جو عددی اضافات کی صورت میں بیان ہو سکتی ہے،  
 قابل اور اک مکانی اضافات کی صورت میں بھی تحویل کی جا سکتی ہے، اور  
 اس طرح شکلی استحضار کی مدد اور آنکھ کے ذریعے سے ذہن میں داخل بھی ہو سکتی ہے۔  
 شخص جانتا ہے، کہ قیمتوں کا اتار چڑھاؤ، اموات کی کمی بیشی، جرائم کے اعداد و  
 شمار، اور دیگر متعدد تغیرات اس صورت میں دکھائے جا سکتے ہیں۔ خود میں  
 نے شعور کی موج، یا اس کے منحنی، پر تمام بحث میں اسی طریقہ کو استعمال کیا ہے۔  
 اس قسم کا منحنی شعور کے ان گنت اجزاء کی اضافی شدتوں کو آنکھ کے سامنے  
 پیش کر دیتا ہے۔ اس کتاب کی اور شکلوں کی طرح یہ بھی ایک شکل ہے۔  
 اس کو ہم کسی مسدوں میں بھی تصویر یا شبیہ نہیں کہہ سکتے۔ شکلی استحضار کے طریقہ کو  
 استعمال کرنے میں یہ خیال رکھنا لازمی ہے، کہ یہ محض شکلی، یا علامتی، یا استحضاری  
 ہے۔ نفیات میں اس بات کا خیال رکھنا اور بھی ضروری ہے، کیونکہ خیال  
 ہم لمبے اور مکانی تشکیلات سے شعور کے تغیرات کی توضیح کرتے ہیں، جن کی  
 نوعیت نہ مکانی ہوتی ہے، بلکہ طبیعی۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ علمی تعبیر و تاویل میں سندرہ ذیل ہر تہہ اور  
 ہر زبان اعمال شامل ہوتے ہیں: - (۱) تحلیل و ترکیب کے مسئلے استعمال سے  
 استقرائی تعلیم۔ اور (۲) مزید اختبارات و مشاہدات سے اس تعلیم کی جانچ جو  
 علم اس طرح حاصل ہوتا ہے، وہ مختصر تضایا کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے،  
 اور شکلی استحضار کی مدد سے وہ ادراک کی حدود کے اندر آ جاتا ہے، منطق صوری  
 اس عمل میں بہت بدد نہیں کرتی۔ یہ تو گویا دوسرے بعد از جنگ ہے۔ نقاش و  
 صناع کی طرح سائنس کے ماہر کا دار و مدار بھی زیادہ تر بصیرت کی اس چمک  
 پر ہوتا ہے، جو شعور کے بھرپور، مکمل اور شدید لمحہ میں پیدا ہوتی ہے۔ بہت  
 ممکن ہے، کہ وہ یہ نہ بتا سکے، کہ یہ کس طرح پیدا ہوئی ہے، لیکن وہ ان کو  
 منطق صوری کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتا۔ لہذا علمی طریق عمل سے علمی

بصیرت کے حصول کی توقع ہی بے کار ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سائنس کا تاجر، خلاق اور مخترع ہونے کے لحاظ سے، ایک صناعت ہے۔ لہذا ہم اس کو بھی بیحد ہی مشورہ دے سکتے ہیں، جو ہم اور صناعتوں کو دیا کرتے ہیں، کہ :- اپنے آپ کو اپنے موضوع تحقیق و مابین متعلق ہمایں فنا کر دو، اور محض نظر کرو۔ اگر بصیرت کی چمک دکھائی دے، تو اس کو محفوظ کر لو، اور اس کے مطابق عمل کرو، اور یہ یاد رکھو، کہ صنعت کا کوئی صنوتہ بغیر محنت کے نشی نبش نہیں بنتا۔ اس کے بعد علمی طریقوں کے اصول و قوانین کا استعمال سفید و شہر وار ہو گا۔ اور اگر یہ چمک دکھائی ہی نہ دے، تو اور انتظار کرو، اور اس عرصہ میں سائنس کی خدمت ایک نر درین کر کے عاؤ۔

تکن میں نے کہا ہے، کہ میرا مقصد یہ نہیں، کہ میں ان تمام مدارس و مراحل کی توضیح کروں، جن سے فطرت کی علمی تادیل و تعبیر حاصل ہوتی، یا اسے سکتی، ہے، اس قسم کی کوشش "مقدمہ نفیات متقابل" میں بے عمل ہوگی۔ لیکن اگر اس تعبیر و تادیل کو وسیع معنوں میں لیا جائے، تو اس کا ایک پہلو ایسا ہے، جس کی طرف ہم کو توجہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فطرت کی تعبیر و تادیل شعور (جیسا کہ یہ بعض حیوانات، دیگر اشخاص اور خود ہم میں ظاہر ہوتا ہے) کی تعبیر و تادیل کو شامل ہے۔ ہم اکثر ذہن و مادہ، ذات و غیر ذات، موضوع و معروض کا ذکر کرتے ہیں۔ ان استفساد و تصورات میں کیا کیا تعلقات شامل ہیں؟ یہ تصورات کس طرح قائم ہوتے ہیں؟ کیا ارتقا کے تخیل کا اطلاق ذہن پر بھی ہوتا ہے؟ اگر ہوتا ہے، تو ذہن کس چیز سے پیدا ہوا ہے؟ نفیات انسانی کا شعلہ تو ان تمام، یا ان میں بعض، سوالات کو نہایت آسانی سے نظر انداز کر سکتا ہے۔ لیکن مقدمہ نفیات متقابلہ میں ہم کو ان پر بحث کرنی پڑتی ہے، خواہ اس بحث سے ہماری جہالت و لاعلمی ہی ثابت ہو۔

پہلے ہم موضوع و معروض کے تعلق کو لیتے ہیں۔ اس بحث کو شروع کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے، کہ ہم پہلے ارتقا پر بحثیں اسی تجربے کے ہال کے بحث گوئیں۔ فرض کرو، کہ سننے کے ایک پتے کو بڑی

کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ اس پلے کے لئے نہ کوئی موضوع ہے نہ کوئی معروض ہے۔ اس کے لئے صرف ایک ارتسام ہے، جو حقیقی اور واضح تجربہ کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن ہم پلے کے اس ارتسام کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، لہذا ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور یہ ہمارے فکر کے تصوری میدان میں دو مختلف حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ایک طرف تو معروضی ہڈی ہوتی ہے، اور دوسری طرف پلے کا موضوعی شعور۔ اب اس تحلیل کے مطابق ہم ”ہڈی“ کے ارتسام کی دو طریقوں سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شعور میں ایک معروض (شے) ہے، اور دوم یہ کہ اس معروض کا شعور ہو رہا ہے۔ یہ ایک ہی تجربہ کو ظاہر کرنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ لیکن مقدم الذکر ارتسام کے معروضی پہلو پندور دیتا ہے، اور مخرالذکر موضوعی، یا شعوری، پہلو پر۔

سیرے سامنے بلور کا ایک ٹکڑا رکھا ہوا ہے۔ جن الفاظ میں کہ میں اس واقعہ کو بیان کرتا ہوں، وہی اس بات پر دال ہیں، کہ ارتسام معروض (بلور) اور موضوع (میں) میں منقسم ہے۔ بلور کی طرف دیکھنے میں جو ارتسام حاصل ہوتا ہے وہ بالکل حقیقی ہے۔ سر و دست ہم کو اس سے بحث نہیں، کہ یہ ارتسام اضافات کی عقیب زمین کے سامنے ہے، اور اس طرح ایک درک یا تصور کے درجے کو پہنچ گیا ہے۔ اصلی ارتسام، جو ان اضافات کی طرف اشارہ کرتا ہے، میرے شعور کے مرکز میں موجود ہے، لیکن حیثیت ارتسام کے یہ نہ معروضی ہے، نہ موضوعی۔ یہ دونوں ہیں، اور کچھ بھی نہیں۔ دونوں تو اس لئے، کہ یہ وہ خام مواد ہے جس میں تحلیل موضوع و معروض کو منتشر کرتی ہے، اور کچھ بھی نہیں، اس سبب سے کہ حیثیت ارتسام کے اس کی تحلیل نہیں ہوتی۔ اب فرض کرو، کہ ہم اپنے فکریں اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تجربہ کے عمل سے ایک طرف تو بلور بطور شعور کے معروض کے حاصل ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس معروض کا موضوعی شعور یہ تو ظاہر ہے، کہ اس تحلیل کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ بلور بصورت معروض یا اس بلور کا موضوعی شعور قائم بالذات ہے۔ احساسی ارتسام میں موضوع اور معروض کا بعینہ وہی حال ہے، جو ایک پھول میں رنگ و بو کا ہوتا ہے۔ یہ دونوں

فکرو میں قابل تمیز تو ہیں، لیکن تجربہ میں قابل انفصال نہیں۔ ہم بالکل متناظر طور پر پھول کے رنگ اور اس کی بو میں تمیز کر لیتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی جانتے ہیں، کہ تجربہ میں یہ دونوں لازم ملزوم ہیں۔ اسی طرح ارتسام کے موضوعی اور معروضی پہلو قابل تمیز تو ہیں، لیکن ارتسام میں یہ غیر منفک ہیں۔

اب ہم ارتسام سے ادراک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ میں اپنی دو دونوں کی مشابہت کا ادراک کرتا ہوں۔ اس واقعہ کو ہم دو طریقوں میں سے کسی طریق سے بیان کر سکتے ہیں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک اضافت ہے، اور دوم۔ اس اضافت کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام کی طرح ادراک کو بھی ہم دو متباہن حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ اور اضافت بہ حیثیت معروض کے موضوعی ادراک میں امتیاز کرتے ہیں۔ بعینہ ہی حال تصور کا ہے۔ میں گولائی کا تصور قائم کرتا ہوں۔ اس کو بھی میں دو طریقوں سے بیان کر سکتا ہوں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک تصور ہے، یا دوم یہ کہ تصور کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام اور ادراک کی طرح اس کو بھی ہم دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں، لیکن یہاں بھی ہم تحلیل میں، اور تجرید کی مدد سے تصور کے دو پہلوؤں میں تمیز کرتے ہیں، اور یہ دونوں پہلو تجربہ کے وقت ناقابل انفصال، اور ناقابل تقسیم ہوتے ہیں۔ اسی سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں، کہ تجربہ کی تمام وسعت، یعنی سب سے زیادہ ابتدائی اسامی تجربے سے لے کر تصوری فکر کے اعلیٰ ترین مدارج تک، میں موضوع و معروض ناقابل انفصال ہیں۔ کوئی موضوع بلا معروض نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کوئی معروض بلا موضوع۔ ہم اپنے تجربے کے موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں، لیکن ہمارے پاس کوئی بنا ان کو قابل تقسیم، یا لائق انفصال سمجھنے کی نہیں۔ لہذا ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ موضوع ایک قائم بالذات چیز ہے، یا یہ کہ معروض ایک قائم بالذات عالم خارجی کا ایک حصہ ہے۔ جس میں موضوع داخل کیا جاسکتا ہے، اور نہیں بھی داخل بھی کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ نفسیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ ان دونوں میں کس طرح تعلق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ بجائے اس کے ہم کو یہ سمجھنا چاہئے، کہ موضوع اور معروض تجربے میں ناقابل انفصال طریقے سے متحد

ہیں، اور یہ، کہ نفیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ یہ دورخی وحدت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔

اب ہم ”شے“ (معروض) کے پریشان کن لفظ کے معنوں کی فہرست کو مکمل کر سکتے ہیں۔ ہم نے کل سے قبل کہیں اور ان معنوں کی ایک نا تمام فہرست دی ہے۔ وہاں ہم نے اس کے مندرجہ ذیل معنوں کو معلوم کیا تھا:۔ (۱) احساسی تجربے کی شے۔ یہ ارتسام کا گویا معروضی پہلو ہے (۲) شے، حیثیت درک کے، جب احساسی تجربے کی شے، اضافات درک کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ (۳) شے، بحیثیت تصور، جب یہ ہم اضافات کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ ایک سامی، مثلاً سور کے لئے اجتماعی تجربے کی شے ہے، ایک ماہر طبیعیات کے لئے یہ شے بصورت درک کے ہے، جو اس کا مقابلہ اور سامیوں سے کرتا ہے۔ ماہر حیاتیات کے لئے یہ شے بصورت تصور کے ہے، جو اس کو ایک خاص منف حیوانات سمجھتا ہے، ان تمام معنوں میں احساسی تجربے کی شے، اعضا، یا استحضار اشعور میں بحیثیت مرکز کے موجود رہتی ہے۔ یہ احساسی تجربے کی آنکھ کے لئے مرکزی ہوتی ہے۔ اس کا فرق بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور یہ فرق صرف عقیقہ زمین کا ہوتا ہے۔ لیکن اب ہم کو اس نقطہ شے کو زیادہ وسیع الاطلاق بنانا پڑتا ہے۔ اور اس میں اس چیز کو بھی شامل سمجھنا پڑتا ہے، جو (۱) ادراک کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک مخصوص اضافات اور (۲) جو تصور کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک عام اضافات ان معنوں میں ایک مجر د اور کلی، مثلاً فضیلت، سرخی، مادہ، بھی اشعور کی شے (معروض) ہو سکتی ہے، لیکن یہ جس کا معروض (محسوس) نہیں، بلکہ فکر کا معروض (سفکور) ہوتی ہے۔ اس طرح لفظ شے کے پانچ مختلف معنی بن جاتے ہیں:۔ (۱) احساسی تجربے کی شے (۲) شے، بحیثیت درک۔ (۳) شے، بحیثیت تصور۔ (۴) ادراک کا معروض، اور (۵) تصور کا معروض۔ ان سب میں یہ بات مشترک ہے، کہ یہ موضوع کی ضد ہیں، اور اس کا مکمل

کہتے ہیں۔ لیکن پانچویں صنف، یعنی معروضات تصور، دو جماعتوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک جماعت کو تجربے کے موضوعی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، اور دوسری کو معروضی پہلو سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موضوع اور معروض دونوں فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ لہذا ہم کو یہ اجماعی طرح معلوم کر لینا چاہیے کہ ایک صنف اس لفظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی غلط فہمی مغالطات کی کان ہے۔

معروضی سے اس کی مراد وہ چیز بھی ہو سکتی ہے جو موضوعی کی ضد ہے، اور موضوعی کا تحملہ کرتی ہے۔ یہ گویا وسیع معنی میں۔ یا اس کی مراد اس چیز سے بھی ہو سکتی ہے جس کو احاسی تجربے کی شے سے تعلق ہے۔ یہ اس کے محدود معنی میں۔ چنانچہ مادے اور توانائی کی صورت میں، کائنات کی توجیہ محدود معنوں میں معروضی توجیہ ہے، لیکن موضوع اور اس کے احوال شعور کسی طرح بھی محدود معنوں میں معروضی نہیں بن سکتے، اگرچہ وسیع معنوں میں یہ فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ اسی کی ایک اور مثال بلور کے ٹھکڑے سے بھی دی جاسکتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ماہر فضا یا ماہر حیاتیات کے ہاتھ میں یہ بہت دور رس تصورات کا نقطہ آغاز بن جائے۔ ان کو ہم جدول کی صورت میں اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:-

طبیعیات میں شعور کی شے کہتی ہے ہر اس کو	نسیات اس کو شے کا شعور کہتی ہے اور
آن خارجی مظاہر کی صورت میں بیان کرتی	ان کو ان موضوعی مظاہر کی صورت میں بیان
ہو، جن کو ہم مادہ توانائی وغیرہ کہتے ہیں۔	کرتی ہیں کو ہم اسات اشیاء وغیرہ کہتے ہیں
اب نہ صرف طبیعیات، بلکہ نسیات کے تصورات بھی فکر کے معروضات بن سکتے	
ہیں۔ یہ سب وسیع معنوں میں معروضی ہوتے ہیں۔ لیکن مندرجہ بالا جدول کا صریح	
طبیعی حصہ محدود معنوں میں معروضی ہے۔	

احاسی تجربہ میں، بحیثیت احاسی تجربہ کے، نہ موضوع ہوتا ہے نہ معروض۔ اس میں صرف ایک ارتسام ہوتا ہے، جو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دونوں ہوتا ہے، اور کچھ بھی نہیں ہوتا۔ لیکن جب احاسی تجربے کی فکری توجیہ کی جاتی ہے، تو ارتسام دو حصوں میں منقسم ہو جاتا ہے، یعنی شعور کا معروض اور معروض کا شعور۔ میرا دعویٰ ہے کہ یہ اگرچہ قابل تمیز ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔

میاں کہا جا سکتا ہے، کہ معروضی ہڈی کو موضوعی پہلے سے علیحدہ کرنے سے زیادہ آسان کام تو کوئی اور ہے ہی نہیں۔ یہ مجھے بھی تسلیم ہے، لیکن قصہ یہ ہے، کہ اس صورت میں ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے۔ میرا دعویٰ صرف اس قدر ہے، کہ ارتسام کی تفکری توجہ میں موضوعی پہلو اور معروضی پہلو ناقابل انفصال ہیں۔ اب اگر ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے، تو میں اپنا دعویٰ واپس لے لیتا ہوں۔ جو کچھ میں دعویٰ کرتا ہوں، وہ یہ ہے، کہ اگر کتے کا پلا ہڈی کو دیکھتا ہے، یا اس کو یاد کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو اس کا ارتسام حاصل ہوتا ہے، یا اس کو اس کا خیال آتا ہے، تب اس ارتسام یا خیال میں موضوعی پہلو معروضی پہلو سے قابل تمیز ہے، لیکن قابل انفصال نہیں۔ اور اگر کوئی کہے، کہ ہڈی کا وجود تو بحیثیت ہڈی ہی کے رہتا ہے، خواہ اس کو دیکھنے والا کوئی ہو، یا نہ ہو، تو میرا جواب یہ ہے، کہ اس کا انکار تو میرے وہم و گمان میں بھی نہ تھا۔ لیکن بحیثیت ماہر نفیات کے میرا کام ارتسامات اور خیالات پر بحث کرنا ہے، اور جب یہ کسی ارتسام کے معروضی پہلو میں شامل نہیں ہوتی، تو مجھے اس سے کوئی سروکار نہیں رہتا۔ جب میں اس کو دیکھتا ہوں، تو یہ میرے ارتسام کے معروضی پہلو کی حیثیت سے اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے، جتنا کہ اس ارتسام کا موضوعی پہلو۔ موضوعی اور معروضی دونوں پہلوؤں کی حقیقت باطل مساوی ہے۔ یہ بحیثیت ماہر نفیات اگر مجھے اس ہڈی، یا اس دنیا، سے کوئی سروکار ہے، جس کا یہ ایک نمونہ ہے، تو صرف اس لئے کہ یہ ارتسامات، یا خیالات، کا معروضی پہلو یا تعلق کی مثال، یا تصویری مثال کا مرکز ہے۔ اس طرح یہ ماہر نفیات کے لئے سرلی و لموس معروضی اجارجی دنیا کا حصہ بن جاتی ہے، اور میں پھر کہتا ہوں، کہ اس دنیا کا ہر ذرہ اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ موضوعی دنیا، جس کا یہ نمونہ ہے۔ دنیا سے ہم کو سروکار صرف اس لئے ہے، کہ یہ شعوری تجربہ میں اپنے آپ کو نمایاں کرتی ہے۔

بعض قارئین کو یہ تمام تقریریں متعب اور سبب معلوم ہوئی ہوگی۔ لیکن اگر ہم اس مشکل ترین سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ محض احساسی تجربہ کے درجہ پر ہم کمال تک، اور کن معنوں میں خود اپنے وجود، اور دیگر حیوانات کے وجود و احسان کا



شعور رکھتا ہے، تو میرے نزدیک یہ تمام تقریر بہت ضروری ہے۔ جن لوگوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ غور نہیں کیا، وہ تو اس کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر جاتے ہیں، یا اس کا یوں ہی سا جواب دے کر ٹال دیتے ہیں۔ ہم اس مسئلہ پر اوپر سے نیچے کی طرف غور کریں گے، یعنی خود اپنے شعور کے متعلق معلومات سے اس چیز کی طرف آئیں گے، جو ہم محض احساسی تجربہ کے شعور کے متعلق فہم کرتے ہیں۔ انسان اپنی ذات کا شعور رکھتا ہے۔ اس نے اپنا سمجھتیت موضوع کے، ایک معین تصور قائم کر لیا ہے۔ وہ انیمو کو غمبیر انیمو کی ضد متصور کرتا ہے۔ اب یہ ذات، جس کو وہ اس طرح متصور کرتا ہے، کیا ہے؟ اور وہ غیر ذات، جس کو وہ اس کی ضد قرار دیتا ہے، کیا ہے؟ مذکورہ بالا بیانات کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات مشکل نہیں۔ غیر ذات تو ایک عام تصور ہے اس چیز کا جو تفکر کے ذریعہ ہم نے احساسی تجربہ سے سمجھ سہم رضی پہلو کے متعلق ہم پہنچائی۔ ذات عام تصور ہے اس چیز کا، جس کو ہم نے تفکر کی مدد سے اپنے تجربہ حقیات کے موضوعی پہلو کے متعلق پہنچائی ہے۔ ان تمام تجربات میں موضوعی اور معرفتی پہلو اگرچہ نگر میں علیحدہ ہو سکتے ہیں، لیکن حقیقی تجربہ میں غمبیر نہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے، کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں، جو تجربہ سے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔

لیکن یہ بالکل ناممکن ہے، کہ ہم غیر ذات پر تفکر کریں، اور اس بات کی طرف ہماری توجہ منعطف نہ ہو، کہ اس میں ارتسامات کے معرفتی پہلو، اور ان کے درمیان انتقالات کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور نظر آتے ہیں، کہ انتقالات ایک ایسی فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غیر ذات میں فی الاصل موجود ہوتی ہے۔ پھر اسی سے یہ لازمی نتیجہ بھی نکلتا ہے، کہ یہ فعلیت منتظم اور معین ہوتی ہے۔ اگر یہ اصلی فعلیت نہ ہوتی، تو انتقالات ہی نہ ہوتے، اگر یہ فعلیت منتظم اور معین نہ ہوتی، تو سائنس اور دیگر علوم کا وجود نہ ہوتا۔ اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے، کہ ذات پر تفکر کریں اور اس بات کی طرف توجہ نہ کریں، کہ یہاں احوال شعور کے نفس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ یہاں ایک فعلیت ہوتی ہے، جو انتخابی اور تریبی ہے، اور جو منتظم اور معین ہے۔

اب گویا ہم نفسیات کے دو مخالف مذاہب کے درمیان ہیں۔ ایک کا دعویٰ ہے، 'یاکم ازکم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ اس کا دعویٰ ہے، کہ شعور محض ایک تماشائی ہے، جو معوجہ حیرت ہو کر عضویاتی مادی قوتوں کا تماشا، دیکھتا ہے، اور ان قوتوں کی روک تھام، یا ان کو متغیر کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہ مدعی شعور خود کار مشین' کا عقیدہ کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس کا مخالف مذاہب دعویٰ کرتا ہے، کہ منتظم، انتخابی اور ترکیبی فعلیت شعور کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کے بغیر ذات احساسات کا بے ربط و بے لگاؤ سلسلہ بن کر پاش پاش ہو جاتی ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو اس میں وحدت پیدا کرے، اور اس طرح اس کو ایک کل میں تبدیل کر دے۔ اس کے علاوہ اس مذاہب کا دعویٰ یہ بھی ہے، 'یاکم ازکم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ ان کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ ذات کی اس منتظم فعلیت کے ساتھ تہمت، اور اس کے مشابہ تمام کائنات وجود میں کوئی چیز نہیں۔ ان دونوں کے مخالف مذاہب پر سبقت و تنقید اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے۔ میں نے ان کی طرف اشارہ صرف اس لئے کیا ہے، کہ میں اپنے عقیدے کی توضیح کر سکوں۔ میں اس خیال سے متفق ہوں، کہ شعور میں ایک منتظم اور معین فعلیت ہوتی ہے، جس کی غیر موجودگی میں ذات ناقابل توجہ رہ جاتی ہے۔ پھر مجھے اس کا بھی اقرار ہے، کہ یہ فعلیت، بحیثیت موضوعی ہونے کے معروضی فعلیت کے منظر سے تمیز کی جاسکتی ہے، میرا عقیدہ ہے، کہ شعور کی یہ انتخابی ترکیبی فعلیت بھائے اس کے، کہ تمام کائنات وجود کی ہر چیز سے مختلف ہو، اس انتخابی ترکیبی فعلیت کا سو نموعی پہلو ہے، جو غیر ذات میں معروضی ہوتی ہے۔ جیسا، کہ میں نے اوپر نہیں کہا ہے، اگر ذات اور غیر ذات تجربہ کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انضصال پہلوؤں کے عام تصورات ہیں، تو میں اس پر صرف یہ نتیجہ اضافہ کر دوں گا، کہ یہ فعلیت جو معین انتخابی اور ترکیبی ہوتی ہے، اس عام تصور کا لازمی جزو ہے۔ اسی خلقی انتخابی اور ترکیبی فعلیت کے موضوعی پہلو پر ادا کا اصل معنوں میں اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے طبعاً نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو لوگ شعور کی اس ترکیبی فعلیت کے منکر ہیں، یا اس کی طرف توجہ نہیں کرتے،

وہ ارادہ کے بھی منکر ہیں، ہر ایسی کی طرف بھی توجہ نہیں کرتے۔ یہ لوگ ان مظاہر کو احضارات، یا استحضارات، کے تسلسل و تعاقب میں متحوّل کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ خود کاشین میں ارادے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ میں مانتا ہوں، کہ بیانی نفیات میں ادا کا فطرانداز کیا جاسکتا ہے، لیکن میں یہ ماننے کے لئے تیار نہیں، کہ اس کو تو یہی نفیات میں سے بھی خارج کیا جاسکتا ہے۔

ایک مثال سے سیرے عندیہ کی توضیح ہوگی۔ پھٹکری کا ایک سیر شدہ مملول تیار کرو، اور اس میں ایک ٹانگا لٹکا کر اس کو پانی خشک کرنے کے لئے آگ پر رکھ دو۔ پھٹکری قلم کی صورت میں تیار کیے گئے ہوں، اور ہر ایک قلم کی ایک خاص شکل ہوگی، اور اس کا فنیو قلم ہوگا۔ اگر اس قلم میں پھٹکری شعور ذات پیدا ہو جائے، تو یہ خود اپنے، یا اپنے ساتھی، کے مادی جسم کے نمونے کمرات کی حرکات کو دیکھ چکا، جو مجتمع ہو کر قلم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ محض بیان (تجربہ) کر کے کے لئے یہ تمام قصہ تقدیم و تاخیر کے سلسلہ میں اس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے:۔ ایک لمحہ میں کمرات کے اس اس میلان کے بعد دوسرے لمحہ میں ایسا ایسا میلان پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے ”جن“، یعنی کمراتی اضطرابات کے موضوعی پہلو، کو تجربی صورت میں بیان کرنے کے لئے تقدیم و تاخیر کا یہ سلسلہ قائم کرنا کافی ہوگا، کہ عناصر شعور کے ایسے ایسے اجتماعات کے بعد اس طرح کی اجتماعات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ یہ ظاہر ہمیشہ اسی طرح اور اسی سلسلہ میں کیوں پیدا ہوتے ہیں؟ تو اس کا جواب یا تو یہ ہو سکتا ہے، کہ مجھے خبر نہیں، یا پھر اپنی اس لاعلمی کے اعتراف سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہہ سکتا ہے، کہ تمام واقعات جو تجربی صورت میں بیان کئے جاتے ہیں، جا بجا پرتال کے بعد اس جائز نتیجہ کی طرف لے جاتے ہیں، کہ یہ ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو ترکیبی ہے، اطمینانی ہے، اور یقین ہے۔ اب اگر یہ اس فعلیت کے موضوعی پہلو کے لئے لفظ ادا کا استعمال کرے تو اس کو یہ ماننا پڑے گا، کہ درودہ آزماد تھا، لیکن صرف ان معنوں میں کہ اس پر کوئی پھر وئی دباؤ نہ تھا۔ اس علمی ساخت اور نوعیت کا طبعی نمونہ اس

آزادی کی نشیلى مثال ہوگا۔ اور اگر ایک تنگ جگہ میں بہت سے قلم نویس اور اس طرح کوئی بھی اپنی مخصوص صورت نہ پاسکے، تو یہ بیرونی دباؤ کی مثال مہوئی۔

اسی تشیل کے مطابق میں سمجھی اپنے جسمانی اور ذہنی نشوونما پر تفکر میں، دونوں میں ان سے ظاہر کانسلس دیکھتا ہوں جو ایک تعلقی اور داخلی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ ایک طرف تو جسمانی منظم ہیں، اور دوسری طرف ذہنی، اور ان دونوں کے پس پشت انتخابی اور ترکیبی فعلیت ہوتی ہے۔ فلسفہ کی زبان میں اس طرح کہا جائیگا کہ اسی کی وجہ سے فرد کل کا ہم جو ہر ہوتا ہے۔ اسی تعلقی فعلیت کی وجہ سے میں میں ہوں، اور اسی کی وجہ سے غیر ذات، جہاں تک کہ یہ میرے علم میں ہے، غیر ذات ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں جو ہم تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں کے قائم کرتے ہیں۔ ہم تجربے اور ان انتخابات سے ان کے نہیں بڑھ سکتے، جو اس تجربے پر موقوف ہیں لیکن اگر ترکیبی فعلیت ذات کے جوہر کی صورت میں بھی نمایاں ہوتی ہے اور ترقی پذیر غیر ذات کے اصول کی صورت میں بھی، اور اگر غیر ذات کے اس حصے میں جس کو دماغ کہتے ہیں، طبیعی تغیرات نفسی واقعات کو تسلیم ہوتے ہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ فروع اور عرض ذات، غیر ذات تحلیل میں کسی قدر قابل تمیز کیوں نہ ہوں، بلحاظ ماہیت متحد ہوتے ہیں، اور تجربے کے موضوعی اور عرضی دونوں پہلو ایک معین فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو انتخابی اور ترکیبی ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے، کہ شعور ذات میں مندرجہ ذیل اجزاء شامل ہوتے ہیں۔  
 (۱) موضوع کا بمقابلہ عرض تصور۔ (۲) تمام موضوعی تجربے کے نقد نتیجہ کا ایک عام تصور میں اجتماع۔ اور (۳) اس نقد نتیجہ کو ایک انتخابی اور ترکیبی فعلیت کی معین کا فرمائی کا حامل سمجھنا۔ یہ شعور ذات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔ لیکن اس درجہ وضاحت صراحت تک ہم میں سے بہت کم پہنچتے ہیں۔ ہم میں سے اکثروں کے لئے ذات زندگی کے تجربے کا ناقص طور پر رمیز موضوع ہے، اور ہم میں سے اکثر یہ نہ بتا سکیں گے، کہ جسم ذات کا حصہ ہے، یا غیر ذات کا۔ مدرسہ کے بچے، یا دیہات کے کسان، کا تحلیل ذات بہت دھندلا ہوتا ہے۔ ان کے لئے جسم بلاشبہ مجھ، کا حصہ ہے۔ ہم میں سے جو لوگ کہ بہت غور و فکر کرتے ہیں، ان کے لئے بھی بعض مواقع (جو اکثر بہت زیادہ ندرت میں اور طاقت کی حالت میں آتے ہیں) ایسے آتے ہیں، جن میں ذات کا تحلیل بالکل خوابیدہ رہتا ہے، مینس

کھینے اور کشتی کھینے میں ذات سرکزی بننے کی طرٹ بالکل بال نہیں ہوتی۔ ان مواقع پر ذات کا تخیل بالکل خواہیدہ رہتا ہے۔ لہذا اگرچہ میں اپنی ذات کا شعور رکھتا ہوں، تاہم یہ شعور بہ وقت نہیں ہوتا۔ اور گمان یہ ہے، کہ جس وقت یہ شعور قلیل ترین ہوتا ہے، اس وقت میں اس حیوان کی حالت کے بہت قریب ہوتا ہوں، جو محض ہمای تجربے کے درجہ پر ہے۔ لہذا ایسے مواقع پر فکر میری ذہنی حالت کے متعلق کیا اطلاع دیتا ہے؟ اگرچہ میں ذات کے تصور کے ساتھ مصروف نہیں، تاہم میں ذی شعور ہوتا ہوں، بلکہ کہنا چاہئے، کہ میں اپنے قابل استدلال وجود سے سرور ہوتا ہوں، میری تمامستی میں ذی حس حیات کی سنسناہٹ ہوتی ہے، اور میری موج شعور غیر معمولی طور پر گہرائی اور بھرپور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ میں اپنی زندگی، یا اپنے شعور کو محسوس کرتا ہوں، یا ان کا مجھے وقوف ہوتا ہے، اور یہ احساس و وقوف غیر معمولی طور پر واضح ہوتا ہے۔ لیکن یہ احساس ذیلی ہوتا ہے، نہ کہ سرکزی۔ جیسا کہ میں پہلے کہ آیا ہوں، احساسی تجربے کی زندگی میں ان اوصاف کا احساس یا وقوف ہوتا ہے، جو ابھی مددگیا تصور نہیں ہوئے۔ اسی طرح اب میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربہ کی زندگی میں اس ذات کا احساس وقوف ہوتا ہے، جس کو فکر میں ابھی غیر ذات سے ممیز نہیں کیا گیا۔ تجربہ واضح اور سلسل ہے۔ میرے نزدیک یہ حالت ایک ذی شعور حیوان کی ہوتی ہے، جس کو ابھی اپنی ذات کا شعور نہیں ہوا۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کے اس احساس میں تسلسل اور ٹھوس پن کہاں سے آتا ہے؟ اس کا جواب میرے نزدیک غیر مشکوک ہے۔ تحت شعور کے حاشیہ کی بھرپوری، اور اس کا تسلسل وہ چیز ہے، جو متغیر ارتسامات کے تعاقب میں نسبتہً مستقل اور غیر متغیر رہتی ہے۔ میں کشتی کے کنارے پر کھڑا ہوں۔ تیز ہوا چل رہی ہے۔ جس سے سمندر کے جھاگ میرے منہ پر آکر پڑ رہے ہیں۔ پانی لنگھنے کے پاس سے مائیں مائیں گزر رہا ہے۔ میرے دانت اور ہونٹ بند ہیں، پیشانی پر بل ہے، بازوؤں، و صطر اور ٹانگوں کے عضلات تنے ہوئے ہیں۔ یہ تمام حالات میرے ہر دم بدلنے والے بصری ارتسامات کی مستقل مصیٰ زمین ہیں۔ جب ہم یہ یاد کرتے ہیں، کہ ہمارے جسم کی نہ صرف بیرونی سطح، بلکہ اندرونی حصوں سے بھی ہزاروں اعصاب کے راستے سے دماغ پر ہجانات کی بارش ہوتی تھی تو

جن میں سے اکثر ہمایات زیر شعوری ہوتے ہیں، لیکن جن میں سے اکثر سے شعوری میدان کا تحت شعوری حاشیہ بنتا ہے، پھر جب اس کے علاوہ ہم کو اس کا خیال آتا ہے، کہ ہمایات کی یہ روکس قدر مسلسل ہوتی ہے، تو ہم کو شعور کے محسوس تسلسل کے خام مواد کی تلاش میں دقت نہیں ہوتی۔ لیکن اس مواد کے محض تسلسل اور اس کی محض فراوانی سے احساسی تجربہ تک کا شعور نہیں بنتا۔ یہ شعور انسان کے اعلیٰ شعور ذات کی طرح انتہائی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہی ترکیب اس مواد میں نظم و ترتیب پیدا کرتی ہے۔

مختصراً یہ ہے نوعیت اس حیوان کے سرور و توفیق و جزو کی جو ابھی کافی ترقی یافتہ احساسی تجربے کے درجے پر ہے۔ اس کو اپنی ذات کا شعور نہ ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس قسم کا حیوان ابھی اس درجہ پر نہیں پہنچا، جہاں ادراک اور عقل و تصور ذہنی ترقی میں حصہ لیتے ہیں۔ اور جہاں ذات کی مثال نہیں وہاں اصلی معنوں میں شعور ذات بھی نہیں ہوتا۔ لیکن وہ ذی شعور ہوتا ہے، اور وہ بھی اپنے وجود کو پوری طرح محسوس کرتا ہے۔ تجربہ موضوع اور معروض میں اس صرف تفکر سے تقسیم ہوتا ہے۔ لہذا تفکر سے قبل ذات بحیثیت موضوع کے متنبہ نہیں کی جاتی۔

لیکن اگر اس درجہ پر حیوان شعور کے ہر لمحہ میں اپنے وجود کو محسوس تو کرتا ہے، لیکن ذات کو بحیثیت تجربہ کے موضوع کے تصور نہیں کر سکتا، تو یہ اور حیوان تھا۔ کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے، فرض کرو، کہ کتے کا ایک پلہ اس درجہ پر ہے۔ یہ ایک دوسرے پلے کے متعلق کیا خیال رکھتا ہے؟ اگر اس میں استدلال کی قابلیت ہوتی، احوال قابلیت بر بنائے دعویٰ اس میں نہیں ہوتی، تو وہ اس طرح فکر کر سکتا تھا۔ ”جب میں خوش ہوتا ہوں، تو میں اپنی دُم ہلاتا ہوں، موتی اپنی دُم ہلاتا رہا ہے، لہذا وہ خوش ہے“ اس طرح وہ موتی کو اپنی شعور یا ذی حس سمجھ سکتا تھا۔ لیکن اس میں یہ قابلیت نہیں ہوتی، تو کیا وہ کسی طرح یہ معلوم نہیں، تو محسوس کر سکتا، کہ موتی ذی حس ہے؟ میرے نزدیک ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ فرض کرو، کہ دردگی حالت میں وہ ایک خاص انداز میں جھٹکتا ہے۔

۱۰ اپنی اس پہنچ کو منتا ہے، جو اس درد کے ساتھ ملازم ہو چکی ہے، بس کا وہ تجربہ کر رہا ہے۔ جب وہ اسی طرح کی پہنچ موتی کے منہ سے منتا ہے، تو ملازم کی وجہ سے دریا داتا ہے۔ اس کی اپنی پہنچ تو ایک احضاری درد کی عقیب زمین کے سامنے تھی، لیکن موتی کی پہنچ استحضاری درد کی عقیب زمین پیدا کرتی ہے۔ روزمرہ زندگی کے متعدد تجربے اس قسم کے تلازمات قائم کرتے ہیں۔ لہذا جو ارتسالات کے موتی اس کے شعور میں پیدا کرتا ہے، وہ احساسِ وقتوف کے حاشیہ سے لھر جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہاں قارئین یہ کارائیں، لیکن احساسِ وقتوف کا یہ حاشیہ تو خالصتہ موضوعی ہوتا ہے۔ یہ گویا اس درد کا احیا ہے، جس کا بے کو خود تجربہ ہوا تھا۔ یہ موتی کے ساتھ بحیثیتِ اسامی تجربے کے معروض کے متعلق نہیں، لیکن یہ کہنے والوں نے اس بات کو بھلا دیا ہے، جس کو میں نے ارتسام کے متعلق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی ارتسام بحیثیتِ ارتسام، سادہ تجربے میں معروض و موضوع میں تقیم نہیں ہوتا۔ یہ ایک بلا واسطہ ادراے آلائش تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس سادہ ادراے واسطہ تجربہ میں ”چھینے ہوئے“ کے ارتسام احساسِ وقتوف کا ایک حاشیہ اپنے ساتھ رکھتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ انسان کے لئے یہ بہت مشکل، یا شاید بالکل ناممکن ہے، کہ اس عقلی حاشیہ کو بالکل محو کر دے، جو فکر نے پیدا کیا ہے۔ لیکن اگر ہم تا بہ حلاک کان اپنے آپ کو ان لحوں میں معلوم کرنے کی کوشش کریں، جن میں احاسی تجربہ سب سے زیادہ فوری اور بالمرست ہوتا ہے، اور جن میں فکر نے اس تجربہ کو سب سے کم متغیر کیا ہے، تو میرا خیال ہے، کہ ہم کو حلوم ہو گا، کہ غیر حلال ارتسام ہی اپنے ساتھ سرورِ یاسولم، احساسِ وقتوف کا حاشیہ رکھتا ہے۔ ہم ایک ٹھیکڑ میں بیٹھے ہوئے ہیں، پر وہ ٹھیکڑ ہے، تو چند نوخیز اور خوبصورت دیہاتی لڑکیاں نظر آتی ہیں یہ سن بہت سرتا فخر ہے، لیکن اس سرت کو نہ ہم ان لڑکیوں کے دکھائی دینے کی طرف منسوب کرتے ہیں، نہ اپنے ذاتی انگیو کی طرف۔ یہ کام فکر کا ہے۔ یہاں واقعہ سرت اس قدر ہوتا ہے، کہ چند ذمی حیات ناپتی ہوئی لڑکیاں ایک خاص قسم کا ارتسام پیدا کرتی ہیں، اور یہ ارتسام سرت سے بھرا ہوتا ہے۔ میں

مسٹرک پر چاہتے ہوئے ایک طرف کو نہتا ہوں، تو کیا دیکھتا ہوں، کہ دو آدمی ایک بے ہوش شخص کو اٹھائے لئے جا رہے ہیں، جو مونہ کے نیچے آنے کی وجہ سے زخموں سے چور ہے مجھے بخوبی یاد ہے، کہ اس شخص کو دیکھ کر ایک سنسنی سی پیدا ہوئی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ سنسنی اس ارتسام کا نتیجہ تھی، اور کہ اس تجربے کے وقت یہ معروضہ موضوع میں تحلیل نہ ہوئی تھی۔ میرے نزدیک یہی طبی تجربہ ہے۔ ہر اس حیوان کا جو غور و فکر نہیں کرتا۔ یہاں میں یہ بھی کیوں نہ کہہ دوں، کہ یہی ابتداء اور بنیاد ہے ہمدردی کی۔

یہاں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ حیات حیوانی میں تقلید کس درجہ اہم ہے اور کتنے نئے پائے پائی گئے سچے کس طرح ایک ہی حیوان کرتے ہیں۔ میرے بھائی کے قریب ہی سوروں کا ایک گھرا کرتا تھا۔ میں کبھی کبھی اپنی فصل لے کر وہاں جاتا اور کسی سور کے بچے کو نشانہ بنانا غلہ لگنے کے بعد ہی چیخ پکار سائی دیتی اور بھنگڑ مچ جاتی، جس میں تمام کا تمام گلہ شریک ہوتا۔ ان میں سے ہر ایک بچہ خطرہ کو محسوس کرتا، اور اسی کے ساتھ اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھتا۔ لہذا (۱۱) سور کے اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھنے، اور (۱۲) خطرے کے احساں میں لازم قائم ہو جاتا۔ اس طرح مشترک افعال میں شرکت سے احساس و قوت کے اشتراک کا علم پیدا ہوتا۔ جو جانور گلے بنا کر شکار کے لئے چلتے ہیں، مثلاً بھیر ریے، ان میں احساس و قوت کا یہ اشتراک اسی نسبت سے قوی ہوتا ہے، اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ حیوانات کے حواس میں بھی حیرت انگیز تیزی ہوئی ہے۔ کتا اپنے مالک کے چہرے اس کی آواز اور بشرے کے ہر تغیر کو نہایت غور سے دیکھتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک ارتسام کے ساتھ متعلقات ہوتے ہیں۔ یہی بنا ہے کہ کتا حیرت انگیز ہمدردی کی۔ یہ تو ہم خود اپنے آپ میں معلوم کر سکتے ہیں، کہ ہمدردی بڑی حد تک خارجی علامات کے اندازہ کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔ ہمدردی شخص درمیان شخص کے یہ تغیر کو نگاہیں رکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس شخص میں ہمدردی کا مادہ نہیں ہوتا، اس کو ضرورت پڑتی ہے، کہ کوئی اور شخص اس سے آکر کہے کہ فلاں شخص مصیبت میں ہے۔ کتے کی ہمدردی قابلیت اخذ کی تیزی اور اجتماعی مفادات کا



نتیجہ ہوتی ہے۔ اس نے مالک کی ہر حرکت سے جو اثر نام پیدا ہوتا ہے، اس کے ساتھ احساس و توقوف کا ایک حاشیہ ہوتا ہے، اور اس کی نمونی ضرورت نہیں ہوتی کہ یہ احساس و توقوف موضوع و معروض میں تقسیم ہو۔ میں اس سے انکار نہیں کر رہا، کہ کتنے میں یہ تفکری تقسیم مستفاد ہو سکتی ہے۔ لیکن امیری گزارش یہ ہے، کہ حیوانات میں سہمدی کی جو شہادت ہم کو ملتی ہے، اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان میں تفکر اور تصویری فکر کی قابلیت بھی ہوتی ہے۔

---

# باب ہشتم

شعور کا ارتقا

اس وقت تک ہم نے شعور کے وجود کو فرض کیا ہے ہم نے یہ بھی فرض کیا ہے کہ وہ موضوعی نظام ہو جو، جن کا ہم بحیثیت متعلقات نفسیات متقابلہ مطالعہ کرتے ہیں۔ گزشتہ تمام بحث اس افتراض پر مبنی ہے، کہ موضوعی نظام کی مطلق ان ہی معنوں میں طبعی تاویل و تعبیر ہو سکتی ہے، جن میں کہ معروضی نظام کی ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ ان کو بھی نشوونما یا ارتقا کے عمل یا اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر شعور موجود ہے، اور اگر شعور، جیسا کہ یہ ہمارے علم میں آتا ہے، ارتقا کے عمل سے نرزا ہے، تو اس ارتقا کا نقطہ آغاز کیا ہے؟ یہاں یہ آزادی اور کشادہ دلی سے اعتراف کر لینا چاہیے، کہ نفسیات متقابلہ کا ماہر جو جواب اس سوال کا دیگا وہ بالضرورت قیاسی ہو گا۔ لیکن ہم کو قیاسات و افتراضات سے خائف نہ ہونا چاہیے، تا وقتیکہ یہ سائنٹیفک طور پر ہوں، اور تا وقتیکہ ان کی بناء دیانت داری اور لمبے خوبی کے ساتھ بیان کر دی جائے، نہ یہ کہ مبہم اصطلاحات کے استعمال سے اس کو اور مستور المعنی کر دیا جائے۔ قیاس گویا یہ سخیل ہے، جو ہماری ہم کی حدود کے قریب قریب کا رہنا ہوتا ہے، اور تخیل بصیرت کی ماں ہے۔

پہلے لیا جا چکا۔ نہ، کہ نفسی نظام اور عضو یاتی نظام کا لزوم نفسیات متناظر بنانے، اور علم کی اسل شاخ کو ان شاخوں کے ساتھ متحد کرنے کے لئے ایک اہم قدم ہے جو ہمارے تجربے کے معروضی پہلو پر بحث کرتی ہیں۔ یہ دعویٰ کہ یہ لزوم ہمارے زمانہ میں بہت دور تک دکھایا جا چکا ہے، باطل بھی ہے، اور دیا کارا نہ بھی۔ یہ مسئلہ ہی کچھ ایسا ہے، کہ تحقیق کی مشکلات بے شمار ہیں۔ عضو یاتی نفسیات کے تمام اختیارات است فی حد ذاتہ، تو بہت قیمتی ہیں، لیکن ان کو زیادہ تر عضو یاتی مسائل سے تعلق ہے۔ اور اکثر نفسیاتی مسائل سے تاہم کچھ کام ہو چکا ہے، اس سے اس افراط کی تائید ہوتی ہے اور ترویج اس کے علاوہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اس لزوم، اور اس کی مدد سے ہم وسیع تر لزوم کو تیار کر سکتے ہیں۔ یہ لزوم اس چیز جس کو ہم خارجی حیثیت سے توانائی کہتے ہیں، اور اس چیز جس کو ہم داخلی یا موضوعی حیثیت سے شعور کہتے ہیں، میں ہوتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ کو زیادہ عینی صورت میں بیان کر دینا چاہئے میں بیٹھا ہو، لکھ رہا ہوں۔ میرا کتابیری طرف دیکھ رہا ہے۔ اس کی آنکھوں سے محبت اور عقل ہو رہا ہے۔ یہ کتاب ایک دوگانہ مسئلہ پیدا کرتا ہے۔ اول یہ کہ یہ جسمانی ڈھانچہ جس میں چکر ارنیٹی آنکھیں، اور گرم پُر از فعلیت دماغ ہے، کس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا، دوم یہ، کہ یہ تیز عقل اور شعور جو اس سے بدول ہوتا ہے، کس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا، پہلے ہم ایک فرد کی ترقی (شخصی ارتقاء) کے نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں۔

سب جانتے ہیں، کہ کتاب ایک بہت چھوٹے سے بیض خلیہ سے ترقی پاتا ہے جس کا قطر  $\frac{1}{16}$  یا اس سے بھی کم ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ اس سے بھی چھوٹا نطفہ بار آور اتحاد پیدا کرتا ہے۔ مان کا اشاران کی حفاظت کرتا ہے، ان کو حرارت پہنچاتا ہے، اور ان کی خوراک جمیا کرتا ہے، کہ جاندار مادے کا یہ ذرہ بے مقدار ایک مسلسل عمل سے پورا کتابن جاتا ہے، جو عقل کا پتلا اور

محبت کی کان ہوتا ہے۔ اب بار آور ہضیہ کو ذی شعور کہنا تو یقیناً مبالغہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ترقی کے اس مسلسل عمل میں شعور کب کس طرح اور کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ اس وقت ہماری تفسی اس جواب سے نہیں پہنچتی، کہ شعور اور عقل اس جبر قیوم میں بالقوہ موجود ہوتے ہیں۔ ہمارا سوال تو یہ ہے کہ اس بالقوہ وجود کی سنا کی حقیقت سے کوئی چیز بالفعل موجود ہوتی ہے؟ اب اگر ہم سے کہا جائے کہ شعور پیدا اس کے وقت اس کی تصور ہی دیر بعد پیدا ہوتا ہے، تو پھر ہم سوال کرتے ہیں کہ یہ کہاں سے آتا ہے؟ اور وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے یہ اس کتنے کے دماغ کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔

یہ تمام سوالات لمحاظ مفہوم ایک ہی ہیں۔ اب ہم ان کے وہ جوابات پیش کرنے کی کوشش کریں گے جو سائنٹفک حتمیات کے مطابق ہیں۔ اسی جواب تک پہنچنے کے لئے ہم ایک جائزہ لیتے پر غور کریں گے۔ اس کے بدن میں بنی حیات برابریں رہتی ہیں، اور یہ ایک بے قرار فعلیت کا گویا مجموعہ ہے۔ پھر اس کے دماغ میں توانائی کا جو استحالہ ہو رہا ہے، اس کے ساتھ ساتھ احوال شعور کسی طرح متعلق ہیں۔ اگر اس کی کھال اور اس کی کھوپڑی کی ہڈی شیشے کی طرح شفاف ہوتی، اگر اس کے دماغ کے مکرراتی ارتعاشات ہماری سمس نگاہ کے سامنے آسکتے، اگر ہم توانائی کے ان تمام منوع اور باقاعدہ استحالہ جات کا پتہ لگا لیتے، جو اس کے دماغ میں واقع ہوتے ہیں، تب بھی اس کا شعور ہماری دسترس سے باہر ہی رہتا۔ ہم توانائی کے تمام تغیرات کو معلوم کرتے، لیکن احوال شعور کا اس میں صرف اسی کو ہوتا۔ اب فرض کرو کہ وہ کتاب لکھا، اھمیرے سامنے کڑا پڑا ہے۔ اگر ہم نے موت سے قبل اس کا وزن معلوم کر لیا ہے، اور اگر اب موت کے بعد اس کا وزن کرتے ہیں، تو ہماری ترازو کی مادی چیز کی کمی کا پتہ نہیں دیتی۔ لیکن شعور کی تمام علامات کا خاتمہ ہو گیا ہے اگر ہم اب اس کی جلد اور کھوپڑی میں سے اس کے دماغ کو دیکھ سکتے، جو اس کی زندگی میں

توانائی کے اس تدبیر پیچیدہ اور باقاعدہ استعمال جات کامل تھا، تو ہم کو معلوم ہوتا کہ اب وہ ساکن ہے، لہذا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں کہ جنمی اور فرعی باتوں سے قطع نظر کر لی جائے، تو دماغ میں توانائی کے باقاعدہ استعمال جات اور شعور جو اس کو مستلزم ہے، موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔ اب اگر زندگی میں یہ دونوں بہت گہرے تعلقات رکھتے تھے، صحت اور مرض میں ایک ساتھ تغیر ہوتے تھے، اور موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں، تو ان کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہوگی؟

ہم اس سلسلہ پر پہلے خارجی نقطہ نظر سے بحث کریں گے۔ بالفاظِ درجہ پہلے ہم اس پہلو کو دیکھیں جس میں یہ واقعات توانائی کے استعمال جات کی صورت میں ہوتے ہیں۔ احوال شعور پر بنائے دعویٰ دماغ، یا اس کے کسی حصہ کے مخصوص کسراتی ارتعاشات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ طبعی نقطہ نظر سے یہ کسراتی ارتعاشات توانائی کی بہت زیادہ پیچیدہ اور باقاعدہ صورت ہیں۔ ہم کو یہاں اسی توانائی پر توجہ کرنا چاہئے۔ دماغ کی مادی ساخت کو تو اس کے ظہور کا آلہ کہا جاسکتا ہے۔ ہم ساخت کو بالعموم وہ ضروری عنصر سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جو قابلِ توجہ ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے، کہ خوردبین کی بدولت ہم اس ساخت سے بہت زیادہ واقفیت رکھتے ہیں، اور ہماری یہ واقفیت ہلکتی سی ہے، لیکن نظرِ غائر سے ہم کو دکھائی دے جاتا ہے، کہ ساخت فی الواقع ایک اہم چیز کی لازمی بناء ہے، اور یہ اہم چیز توانائی کا ظہور ہے۔ ریل کے انجن کی مادی ساخت یقیناً بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس سبب سے، کہ یہ اس کے مخصوص کام کا آلہ ہے، اور یہ ہی کام وہ اصلی چیز ہے، جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ بعینہ اسی طرح عصبی ساخت بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ توانائی کے پیچیدہ اور باقاعدہ ظہور کا آلہ ہے۔ اس تمام بیان سے ایک چالو شخص کو کام کرتے ہوئے دیکھنے، اور متحرک ہادے میں توانائی نہ کہ اس کی ساخت پر توجہ کرنے کی اہمیت ذہن نشین ہوگئی ہوگی۔ اب ہم یہ تحقیق کرنے کے لئے آگے بڑھتے ہیں، کہ سکتے کے دماغ کے پیچیدہ اور باقاعدہ ارتعاشات

کس چیز سے ترقی پذیر ہوئے؟ ہم نے پہلے کہا ہے، کہ کتنا بار آور بیضہ سے بنتا ہے، اور اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو کسراتی ارتعاشات کی باقاعدہ پیچیدگی کے قریب اور مشابہ ہو۔ لیکن حرکیات کی سادہ آئی صورتیں ہوتی ہیں، جن سے یہ پیچیدہ کسراتی ارتعاشات، ترقی کے ایک مسلسل عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ بیضہ کے سادہ عضوی مادے میں توانائی کی ان سادہ تر صورتوں ہی سے توانائی کی وہ پیچیدہ تر صورتیں پیدا ہوتی ہیں، جو کتے کے دماغ کی فعلیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بیضہ کے خنثین، جنین کے بچے کے کتے بننے میں ہم ان مادی ساختوں کے ارتقا کے تمام مدارج کا کھوج لگا سکتے ہیں، جو آئی توانائی کے ان مخصوص مظاہر کے آلات ہیں۔ اسی میں عصبی بافتوں کے تدریجی تغیرات، اور دماغ اور اس کے حصوں کی تشکیل کو دیکھ سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم وہ وقت صحت کے ساتھ نہیں بنلا سکتے، جب بافتوں کی روز افزوں پیچیدگی میں آئی توانائی کی ساتھ صورتیں دماغی توانائی کی اس اعلیٰ صورت میں بدل جاتی ہیں، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ لیکن یہ وقت صرف اسی وجہ سے پیش آتی ہے، کہ یہ ایک مسلسل نشوونما یا ارتقا ہے۔ اب یہ کہ ایک صورت دوسری میں بدلتی ہے، تمام منطق تو ان استدلال کی وجہ سے ماننا ہی پڑتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہے، کہ دماغی فعلیت صرف زندگی میں ہوتی اور ہو سکتی ہے۔ ایک ذی حیات کتے کی تمام ذی حیات بافتوں میں آئی توانائی کی بہت سی صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں۔ ان کے باقاعدہ اور منظم تسلسل و بقا کو ہم حیات کہتے ہیں، اور اسی تسلسل و بقا سے بافتوں کی ساخت کی بقا ممکن ہوتی ہے۔ ہمارا جسم ایک لٹو ہے، جب تک کہ یہ لٹو کھومتا رہتا ہے، اور اپنی مخصوص توانائی کا اظہار کرتا رہتا ہے، اس وقت اس کی استواری باقی رہتی ہے۔ اس کے ارد گرد وہ قوتیں ہوتی ہیں، جو اس کی استواری کو زائل کر کے اس کو گرانے کی کوشش کرتی ہیں۔ لیکن جب تک کہ یہ آزادی کے ساتھ کھومتا رہتا ہے، اس وقت تک یہ ان قوتوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ پھر جب کتا مر جاتا ہے، تو کتا موتا ہے، دماغ کے مخصوص کسراتی ارتعاشات، اور ان کے ساتھ آئی توانائی کی تمام اور صورتیں

ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لٹوکا گھومنا بند ہو جاتا ہے، اور یہ ساخت گر پڑتی ہے، فساد شروع ہوتا ہے، منتظم جسمانی تغیرات، جو زندگی کی خصوصیات ہیں ان تحت یہی تغیرات کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، جو انحلال کے ساتھ مختص ہیں۔ لیکن قانون بقا توانائی کا دعویٰ ہے، کہ اگرچہ ان بانتوں میں انحلال ہو رہا ہے جس سے یہ جسم بناتھا، تاہم توانائی فنا نہیں ہوتی۔ توانائی کی صرف وہ صورتیں مٹ جاتی ہیں، جن کی وجہ سے جسم ذی حیات تھا، لیکن یہ مٹ کر اسی مقدار کی اور صورتیں پیدا کرتی ہیں جس طرح ایک جون کا پانی سوکھتا ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں پانی کے بخارات پیدا ہوتے ہیں، اور جس طرح شمع گھٹتی ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں احتراق کے آلات حاصل ہوتے ہیں، اسی طرح حیات و ممات میں بانتوں کی توانائی ظاہر یا غائب ہوتی ہے، لیکن اس طرح کہ توانائی کی اور صورتیں ختم یا پیدا ہوتی ہیں۔ زندگی ایک نیز روندی میں گویا ایک گرداب ہے۔ اس کی مثل ہستی اس توانائی پر موقوف ہے، جو اس کے ارد گرد رہے، اور اسی توانائی میں اس کا خاتمہ بھی ہوتا ہے۔ یہ بیان صرف حیات انفرادی پر ہی قابل اطلاق نہیں۔ مجموعی زندگی کا بھی یہی حال ہے۔

اب ہم خارجی (معروضی) پہلو سے داخلی (موضوعی) پہلو کی طرف توجہ منتقل کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم بعضی اعمال سے احوال شعور کی طرف آتے ہیں۔ کتے کے ذہن کے احوال شعور موضوعی پہلو ہیں، اس معروضی پہلو کے جس کو ہم نے اس کی دماغی بانتوں کے کمراتی ارتعاشات کہا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ ہم نے اس سلسلے کے معروضی پہلو پر بحث کرتے ہوئے سوال کیا تھا، کہ آخر اس کتے کا جسم کس چیز سے ترقی پاتا ہے؟ بعینہ یہی سوال ہم اب بھی کر سکتے ہیں، کہ کتے کے ذہن کے پیچیدہ اور منتظم احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ بار آور بیضہ (جس سے کتا بنتا ہے) میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جسے حالت شعور کہا جاسکے۔ تو پھر یہ احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ کیا یہاں ہم یہی جواب دینے پر مجبور نہیں، کہ یہ احوال شعور کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، جو شعور سے زیادہ عادیہ ہے، لیکن جو شعور کی ہم جس ہے، اور جو بار آور بیضہ کی سادہ تر آلی توانائی کا موضوعی پہلو ہے؟ میرے

نزویک یہی قیاس منطقی حیثیت سے مناسب ترین ہے۔ لیکن جو ابتدائی احوال کہ شعور کی بنائیں، ان کو منظور کرنے کے لئے بہت زیادہ فکری کوشش کی ضرورت ہے۔ میرا خیال ہے، کہ ہم دماغی توانائی اور احوال شعور کے گہرے تلازم پر توجہ جمائیں، اور ان کو قابل تمیز سمجھیں، نہ کہ کلاسیک انفصال، تو ہم کو ان کا تصور قائم کرنے میں بہت مدد ملے گی۔ اب ہم کو معلوم ہے، کہ دماغ کی بعضی توانائی غیر معمولی طور پر پیچیدہ ہے۔ لیکن باوجود اس کے ہمارا عقیدہ ہے، کہ یہ بار آور بیضہ کی بہت کم پیچیدہ توانائی سے ترقی کے ایک مسلسل عمل کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ بیضہ میں دماغی توانائی نہیں ہوتی، وہ لا توصف وہ بہت زیادہ سادہ جراثیمی توانائی ہوتی ہے، جو ترقی یا کر دماغی توانائی بن جاتی ہے۔ بعینہ اسی طرح کتے کے شعور میں حیرت انگیز پیچیدگی ہوتی ہے، لیکن اگر یہ ترقی کے عمل کا نتیجہ ہے، تو ضروری ہے، کہ یہ کمی ایسی چیز کی ترقی یا منتہ صورت ہو، جو اس کے ساتھ ساتھ الماہیت تو ہو، لیکن بہت ہی زیادہ سادہ ہو۔ لہذا کیا ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ اگرچہ بار آور بیضہ میں شعور کا وجود نہیں ہوتا، تاہم اس میں ایسے جراثیمی احوال ہوتے ہیں، جو ترقی یا کر شعور بن سکتے ہیں، یا اسی کو زیادہ واضح صورت میں اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے، کہ جو نسبت دماغ کے پیچیدہ کمپیوٹاتی ارتعاشات کو بیضہ کے سادہ ارتعاشات سے ہے، وہی نسبت پیچیدہ احوال شعور، جو متقدّم الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، کو زیر شعور (اگر یہ اصطلاح صحیح ہے) کے سادہ تر احوال (جو موخر الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں) سے ہے۔ توانائی شعور اور زیر شعور کا خارجی مظہر ہے، اور شعور و زیر شعور کا توانائی کے ساتھ تلازم و اختلاف ہی اس عقیدہ کی خصوصیت امتیازی ہے، جس کو میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔

آئی توانائی کی ادنیٰ صورتیں تو صرف بیضہ یا ایسا میں پائی جاتی ہیں۔ ان کے اعلیٰ صورتوں میں ترقی پانے کے ساتھ ہی ساتھ زیر شعور کی ادنیٰ صورتیں ترقی یا کر شعور کی صورت اختیار کرتی جاتی ہیں۔

اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھانے ہیں، اور یہ قدم ایسا ہے جس کے



ساتھ یہ قائل ارتقا متفق نہ ہوگا۔ جن لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ اس زمین پر عضوی اشیاء طبعی ترقی کی مدد سے غیر عضوی اشیاء سے پیدا ہوئی ہیں، ان کے لئے تو یہ قیاس بلحاظ دائرہ عمل و اثر قیاساً بہت عام ہوگا۔ ہم کو کہنا پڑتا ہے، کہ توانائی کی تمام صورتیں یہ عضوی ہوں یا غیر عضوی، شعوری یا زیر شعوری، پیکورکٹھی ہیں یہ دعویٰ بالضرورت عجیب و غریب معلوم ہوگا، لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ قائل ارتقا کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور منطقی نتیجہ ممکن ہی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ آخر ہم ان دونوں کے درمیان حد فاصل کہاں قائم کریں گے، اعلیٰ حیوانات کے احوال شعور ایما جیسے یا سحر یا یہ کے اس سے بھی زیادہ سادہ جرثوم کے زیر شعوری ادنیٰ صورتوں کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں۔ لیکن اگر یہ ادنیٰ صورتیں خود کسی اور چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، تو یہ چیز سوائے زیر شعور کی ان اور زیادہ ادنیٰ صورتوں کے اور کیا ہو سکتی ہے، جو توانائی کی غیر آبی صورتوں کے ساتھ متولف ہوتی ہیں، بہر کیف یہاں یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ عقیدہ، کہ زیر شعور توانائی کی تمام صورتوں کے ساتھ متولف ہے، ہر اس شخص کے لئے، جو قائل ارتقا ہے، اور جس نے شعور اور توانائی کے فرق کو اچھی طرح معلوم کر لیا ہے، ذہنی ترقی کی اصطلاح ہی سے مدبول ہوتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو پھر اس کے عام جواب کی تہ میں، اور اس کے دائرہ ایک اور جواب بالذات متکشف ہوتا ہے، جو اکثر یوچھا جاتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے :- کیا بقائے توانائی کی طرح بقائے شعور بھی کوئی چیز ہے؟ اس کا جواب بالعموم نفی میں دیا جاتا ہے، اور یہ منفی جواب نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ یہ سوال ہمیشہ ایسی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جس کا کوئی تشفی بخش حل نہیں ہو سکتا یہ بقائے شعور، اتنا ہی مہمل ہے، جتنا کہ بقائے عصبی توانائی، یا بقائے برقی توانائی، بقائے عصبی توانائی، تو اس لئے بے معنی ہے، کہ یہ توانائی کی ایک خاص صورت ہے، جو اور صورتوں میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ توانائی کے متعلق بقا کا فتویٰ ہم صرف اس وقت دے سکتے ہیں، جب ہم عام توانائی کا ذکر کرتے ہیں، جن میں توانائی کی تمام صورتیں شامل ہیں۔ اسی طرح جب تک کہ ہم اس کلی وجود کی تعین نہیں کرتے جس کی اعلیٰ ترین، اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت شعور ہے، اور اس میں

وجود کی تمام صورتوں کو شامل نہیں سمجھتے، اس وقت تک ہم اس کے متعلق بھی بقا کا فتویٰ نہیں دے سکتے۔ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ اس طرح تقسیم کر لینے کے بعد وجود کی اس صورت کی بقا ہوتی ہے، جو شعور اور زیر شعور کو شامل ہے، اور یہ بقا توانائی کی بقا کے ہمرتبہ اور ہم وسعت ہے۔ جس طرح کتے کے داغ کے نمایاں اور غالب معصبی تغیرات دنیا کی توانائی کے آگے بڑھنے والی رو میں گرداب کے مشابہ ہیں، اسی طرح اس کے احوال شعور اس صورت وجود کی آگے بڑھنے والی رو میں مخصوص گرداب ہیں، جو خواہ شعوری سطح تک ترقی کریں، یا نہ کریں، پھر حال شعوری الٰہیت ہوتی ہے۔ یہ سائنٹیفک وحدیت پر ایمان رکھنے والے کے لئے گرداب صرف ایک ہے۔ یہی خارجی طور پر بصورت توانائی عیاں ہوتا ہے، اور یہی داخلی طور پر شعور میں محسوس ہوتا ہے۔ تیویت کے لئے گرداب دو ہیں۔ خارجی (سفری) گرداب اور (۲) داخلی (موضعی) گرداب۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متعلقہ ہوتے ہیں۔ بہر صورت یہ گرداب اپنے سلسل وجود کے لئے اس چیز کے ذخیرہ کا محتاج ہے، جس سے یہ پیدا ہوا ہے، اور یہ ذخیرہ اس کے ارد گرد ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں سائنٹیفک فکر کے موجودہ میلانات بقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ بقا گویا از سر نو تجویز کی ضد ہے۔

خاتمہ پر ہم اس مسئلہ کو ذرا مختلف نقطہ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ شعور کا وجود ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ یہ کس طرح وجود میں آیا؟ اس سوال کے تین امکانی جوابات ہو سکتے ہیں: (۱) یہ انسان یا کسی ایسے ادنیٰ جسم میں خاص طور پر پیدا کیا گیا، جس سے انسان بنا ہے۔ (۲) یہ براہ راست توانائی سے ترقی پذیر ہوا۔ (۳) یہ جیسا کہ میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، زیر شعور سے ترقی پذیر ہوا۔

اب پہلا جواب کہ یہ خاص طور پر پیدا کیا گیا ہے، میری رائے میں منطقی نقطہ نظر سے ممکن الثبوت ہے، اور اس کے ساتھ میں یہ علوم دل متفق ہوں۔ اگر میں اس کا تال نہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ یہ اس مسئلہ کا اعلیٰ ترین اور محض ترین حل نہیں۔ لیکن اگر اردو لوگ اس کو اس ہی بنا پر تسلیم کرتے ہیں، تو کرنے دو۔ دوسرے جواب کا میں مخالف ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ اس صحیح مشاہدہ کا کوئی داعیہ یا کوئی منطقی

ابتداءً مستحاج، ایسا نہیں، جو اس کی تائید میں ہو۔ اس کے حامیوں کو اپنا دعویٰ اپنے آپ ثابت کرنا پڑے گا۔ تیسرا جواب وہی ہے، جس کو میں نے یہاں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب اگر ان تین جوابات پر اس مسئلہ کے امکانی حل کی فہرست ختم ہو جاتی ہے، اور دوسرا جواب تائیدی واقعات کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے، تو صرف پہلا اور تیسرا جواب رہ جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ شعور یا تو عام طور پر پیدا کیا گیا ہے، یا یہ زیر شعور کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور تفسیری صورت ممکن نہیں۔

میں بار بار کہ چکا ہوں کہ میں ارتقا کا قائل ہوں، لیکن اس ارتقا میں انتخابی ترکیب کا سلسلہ اظہار دیکھتا ہوں۔ یہ انتخابی ترکیب فطرت، اور ذہن کے ابتدائی قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس پر مزید بحث اگلے باب میں ہوگی۔ یہی تمام مل کا پتھر ہے۔ اسی کی وجہ سے یہ قائل فہم اور معقول بنتا ہے۔ میں انسان کو حسابی اور ذہنی دونوں حیثیتوں سے ارتقا کا آخری مال سمجھتا ہوں، لیکن باوجود اس کے یہ میرے نزدیک ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو انتخابی ہے، اور ترکیبی ہے، اور جو نہ توانائی ہے نہ شعور، جس نے خود کسی اور چیز سے ترقی نہیں پائی، لیکن جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ یہ نہ موضوع ہے، نہ معروض، بلکہ ان دونوں کی یہ میں پائی جاتی ہے، اور ان دونوں میں مشترک ہے۔

# باب نوزدہم

## ارتقا میں انتخابی ترکیب

گزشتہ باب کے آخر میں میں نے کہا ہے، کہ ارتقا میں انتخابی ترکیب کا سلسلہ اظہار دیکھا جاسکتا ہے، اور یہ، کہ یہ انتخابی ترکیب فطرت و ذہن کے اولیٰ قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ فطرت کے اس ترکیبی میلان کی طرف گزشتہ اوراق میں بار بار اشارہ ہو چکا ہے۔ ترکیب و لذوم کے باب کے خاتمہ پر میں نے کہا تھا، کہ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت ہے، اور یہ کہ اس میں ہم اس انتخابی ترکیب کا موضوعی پہلو دیکھ سکتے ہیں، جس کو ہم فطرت کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں مینز کر سکتے ہیں۔ یہاں میل اسی انتخابی ترکیب پر بحث کرنے کا قصد رکھتا ہوں، جہاں تک کہ یہ بحث معقول حدود کے اندر رہ کر ممکن ہے۔ میں ان احساسی خصائص کو دوبارہ بیان کرنے کی کوشش کروں گا، جو ارتقا کے ساتھ مخصوص ہیں، اور اس چیز کی طرف اشارہ کروں گا جو میرے نزدیک فطرت کی ضروری وحدت ہے، یہ فطرت غیر عضوی صورت میں ہو، یا عضوی صورت میں یا ذی شعور صورت میں۔ یہ بلاشبہ درست ہے، کہ غیر عضوی نشودنا کے قوانین وہ تھیں جو عضوی نشودنا کے ہیں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ ذہن کے مطالعہ میں نشودنا کے عمل کا ایک نیا پہلو متعارف ہوتا ہے۔ ان تمام بدیہی فردق کے باوجود

ارتقا جو تمام فطرت میں جاری و ساری ہے، سیرے نزدیک واحد و مسلسل ہے۔ یہاں مجھ کو زیادہ تر فنی ارتقا سے تعلق ہے، اور اسی کی خاطر میں آئندہ تمام بحث کروڑنگا، لیکن زیادہ جگہ ارتقا کے ان اصول پر غور کرنے میں صرف کروڑنگا جن کی مثال (۱) غیر عضوی فطرت کے مادہ تر اور سخت گیر حالات میں ملتی ہے، اور پھر (۲) عضوی نشوونما کے پھیلنے اور شکل پذیر حالات میں۔

اگر ہم گرم پانی میں ٹھکڑا رائیڈ آف لیڈ کا تقریباً سیر شدہ محلول تیار کریں اور اس محلول کو ٹھنڈا ہونے کے لئے رکھ دیں تو ٹھوڑی ہی دیر کے بعد اس کے ہزاروں نازک خاردار قلم نمودار ہونگے اور تیر میں پیچھے جائیں گے۔ یہ ارتقا یا نشوونما کی ایک سادہ مثال ہے۔ اب ہم کو ان خصائص کو معلوم کر لینا چاہئے، جو اس سے منکشف ہوتے ہیں۔ اول ان قلموں میں سے ہر ایک کی ایک معین منہدی شکل ہے، حرارت کے زیر اثر اس میں مخصوص پھیلاؤ ہوتا ہے اور ان کے مخصوص بصری، اور برقی خواص ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ قلم ایک ایسی استحالہ ترکیب کا نتیجہ ہیں، جو لمحات نو عینت خاص اور لمحات تاج معین ہے۔ دوم۔ اس استحالہ کی ترکیب کا ظہور گرد و پیش کے مناسب حالات میں ہوتا ہے۔ اگر پانی گرم ہو تو یہ قلم بنتے ہی نہیں، اور اگر بننے کے بعد ان کو گرم کیا جائے تو یہ غائب ہو جاتے ہیں۔ سوم۔ اگر ان قلموں میں سے کسی ایک کے ارتقا کے پچھلے مدارج پر نگاہ کی جائے، تو ایک مقام ایسا نظر آتا ہے، جہاں یہ بننے شروع ہوئے ہیں، اور یہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع ہے۔ اس انقطاع سے میرا مطلب یہ نہیں، کہ ترقی کے صعودی خط میں کوئی خلیج، یا شکاف ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ یہاں سے ایک نئے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ نشوونما میں اس قسم کے نئے عمل کے آغاز شکل (۲۱) میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ شکل حرارت کے یکساں

اور اسل اثر سے پانی کے حجم کے تغیرات کو ظاہر کرتی ہے۔ شکل پر غور کرنے سے واضح ہوگا، کہ جو خط ان تغیرات کو ظاہر کرتا ہے، اس میں بہت سے مقامات نئے عمل کے آغاز کے ہیں۔ پانی میں کلورائیڈ آف لیڈ کی صحیح حالت کے متعلق آراء بہت مختلف ہیں۔ لیکن یہ حالت کیس بھی ہو، اس میں تو شبہ نہیں کہ ایک وقت ایسا آتا ہے، جب یہ عمل مشدہ کلورائیڈ آف لیڈ ٹھوس قلموں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جہاں یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں، کہ جن مادوں سے یہ قلم بنتے ہیں، ان کا وجود لازمی ہے۔

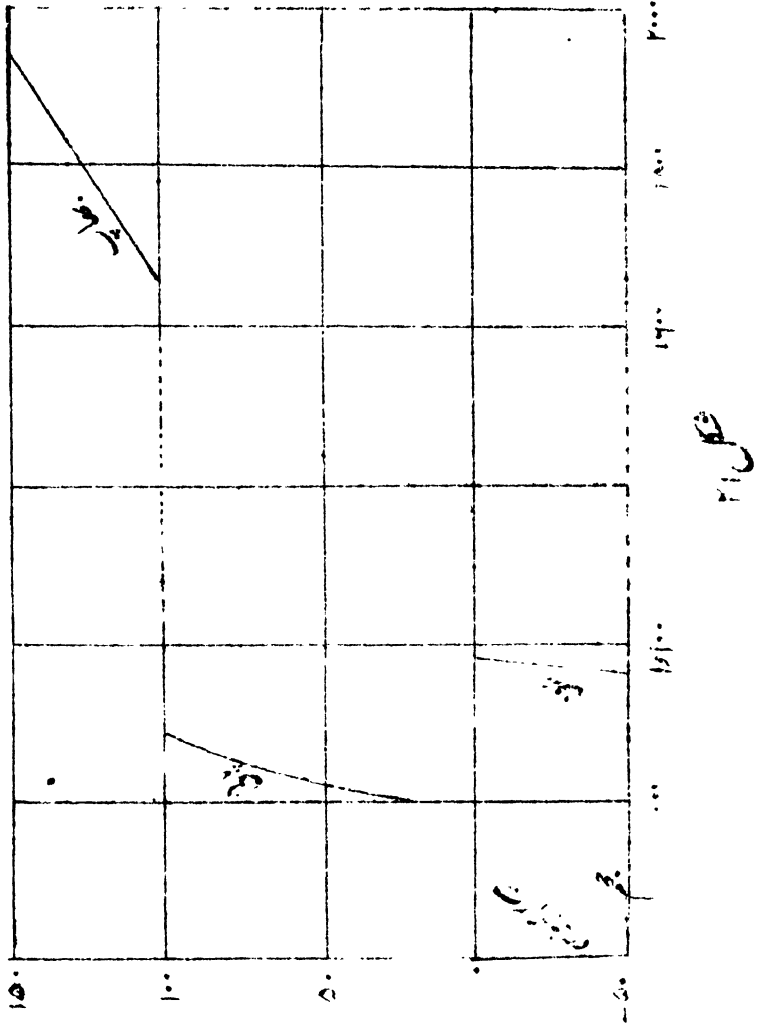
تفہمی ترکیب کے قوانین ایک حد تک محقق ہو چکے ہیں، اور یہ دیکھا گیا ہے، کہ تمام قلمی صورتیں طبعاً معین جماعتوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ قلمی صورتوں کی تحدید میں حیرت انگیز تعین، اور کہنا چاہئے، کہ غلط پائی جاتی ہے، جہاں کو آڈیز کے قلم میں پیش پھل منشور ہو جاتے ہیں، جن کے اوپر سدس الاضلاع مخروطی ہوتے ہیں، اور ان کے درمیانی زاویہ کا درجہ متغیر ہوتا ہے۔ اگرچہ ہر وقت ہے، کہ یہ اساسی صورت دیگر کثیر سطحات کے ترقی پانے سے بدل جائے، تاہم اس تبدیلی کی وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ کلسائیٹ کے قلم کی بہت سی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں سے ہر ایک ماحول کے موجودہ حالات کے زیر اثر قلمی ترکیب کا معین نتیجہ ہوتی ہے۔ لہذا اہم قلمی صورتوں کے تنوعات میں سے ہر ایک کو خلقی اور ذاتی ترکیب، اور ماحول کے اثر کا مجموعی حاصل سمجھا جاتا ہے۔ اگر ان قلموں میں منشور ہوتا، تو ہم بخوبی فرض کر سکتے تھے، کہ یہ بھی اپنی خلقی قلمی فطرت کے مطابق عمل کرانے میں آزادی کا دعویٰ کرتے، سوائے

Quartz لہ

Prism لہ

Calcite لہ

اس کے کہ ماحول کے ناگزیر حالات اس عمل میں رکاوٹیں پیدا کریں۔



یہ شکل نشوونما کے تسلسل میں انقطعات کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ایک ایسے مادے پر حرارت کے یکساں اثر کا نتیجہ دکھایا گیا ہے جو برف، پانی اور بھاپ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ عمودی نشان درجہ حرارت (دستی گریڈ) کو ظاہر کرتا ہے، اور افقی خط حجم کو لیکن شکل کے دائیں حصے میں حجم کی سکیل بائیں طرف کی سکیل سے مختلف ہے۔ پانی کے بھاپ بننے میں جو بہت بڑا اثر ہوتا ہے، اس کو نقطہ دار خط سے ظاہر کیا گیا ہے۔

ان ہی عام اصول کی مثال ہم کو اس انتخابی ترکیب میں ملتی ہے، جو کیمیائی مرکبات کے جننے میں ظاہر ہوتی ہے۔ اگر ہائیڈروجن کی فضا میں کاربن کے ڈنڈوں کے سروں کے درمیان برقی شرارے گزارے جائیں تو ایک گیس ایسی ٹھیلیں پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرے کاربن کے ہوتے ہیں، اور دو ہائیڈروجن کے  $(C_2H_2)$  اگر گیس کے ساتھ ہائیڈروجن ملا دی جائے، اور اس کو سفنجی پکائیٹھم کے اوپر سے گزارا جائے تو ای نہیں پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرہ کاربن کے ہوتے ہیں، اور چھ ہائیڈروجن کے  $(C_2H_6)$ ۔ اگر ایسی ٹھیلیں کو گرم نالی پر سے گزارا جائے، تو بنزین  $(C_6H_6)$  پیدا ہوتی ہے جس کے ساتھ تھوڑی سی مقدار سٹی لین  $(C_8H_8)$  نفعیٹ لین  $(C_{10}H_8)$  اور دی ٹین  $(C_{18}H_{18})$  کی ہوتی ہے۔ پھر اگر برقی شرارے ایسی ٹھیلیں اور نائٹروجن کے مجموعہ میں سے گزارے جائیں، تو ہائیڈروسی اینک ٹرینٹ  $(HCN)$  پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ کاربن مونو آکسائیڈ اور

Acetylene	۱
Platinum	۲
Ethene	۳
Benzene	۴
Styrene	۵
Naphthalene	۶
Ketene	۷
Nitrogen	۸
Hydrocyanic acid	۹
Carbou Monoxide	۱۰



اور ہائیڈروجن کے مجموعہ کو اگر بنی پیلے ڈی امر کے اوپر سے گزارا جائے، تو فادرل ڈیٹے ہائیڈ (CH<sub>2</sub>O) پیدا ہوتا ہے۔ اس کے چھ مکرات کیلسی ام ہائیڈ کی موجودگی میں بنجہ ہو کر اس شکر کا ایک کمرہ بنتا ہے جس کو فادرل (C<sub>6</sub>H<sub>12</sub>O<sub>6</sub>) کہتے ہیں۔ پھر ای تھی لین (C<sub>2</sub>H<sub>4</sub>) برومین کے ساتھ مل کر ایک چیز پیدا کرتا ہے جس کو ای تھی لین ڈی برومائیڈ کہتے ہیں۔ یہ پوٹاسی ام سائی انائیڈ کے ساتھ مل ہو کر ای تھی لین ڈی سائی انائیڈ کو پیدا کرتا ہے۔ اس میں اگر پانی شامل کر دیا جائے، تو سستی ناک ترشہ (C<sub>4</sub>H<sub>9</sub>O<sub>6</sub>) پیدا ہوتا ہے۔

اب ان مثالوں میں سے ہر ایک، اور اسی طرح کی اور ہزاروں مثالوں میں ہم دیکھتے ہیں، کہ بنی مرکب ذرات کی انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یا کہ اس کی مقرر اور معین ترکیب ہوتی ہے۔ کاربن اور ہائیڈروجن کے ذرات کا ہر اجتماع ترکیبی مکرات نہیں بناتا۔ ترکیب کے معلومہ قوانین کے مطابق صرف (C<sub>2</sub>H<sub>5</sub>, C<sub>2</sub>H<sub>3</sub>, C<sub>2</sub>H, CH<sub>3</sub>, CH<sub>2</sub>, CH) ممکن ہیں (C<sub>2</sub>H<sub>6</sub>, C<sub>3</sub>H<sub>4</sub>, C<sub>2</sub>H<sub>2</sub>) وغیرہ ہمارے موجودہ علم کے مطابق ناممکن مرکبات ہیں۔ یہ انتخابی ترکیب صرف گرد و پیش کے مناسب حالات میں ممکن ہوتی ہے۔ اختیار کا کام ان حالات

۱۰ Palladium

۱۱ Formaldehyde

۱۲ Calcium Hydrate

۱۳ Formose

۱۴ Ethylene

۱۵ Bromine

۱۶ Ethylene Dibromide

۱۷ Potassium Cyanide

۱۸ Ethylene Dicyanide

۱۹ Succinic acid

کو معلوم کرنا ہے، جن میں یہ ترکیب واقع ہو سکتی ہے۔ مرکب کمسرات کو ان عناصر کے بالراست ملائے سے پیدا کرنا ناممکن ہے، جن سے وہ مرکب ہیں۔ یہ مرکبات متعاقب مدارج ایک سلسلے کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور ان مدارج میں سے ہر ایک کے درجہ کے مناسب حالات و شرائط کو اختیار سے معلوم کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح اکثر وہ مادے بنائے گئے ہیں، جن کو حیوانات عضوی حالات میں پیدا کرتے ہیں، لیکن ابھی اکثر مادے ایسے بھی ہیں، جن کو اس طرح نہیں بنایا جاسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم کو مطلوبہ مراحل و مدارج کا علم نہیں، یا پھر یہ کہ ہم نے ان شرائط کو معلوم نہیں کیا ہے، لیکن کے تحت یہ متعاقب ترکیب واقع ہو سکتی ہیں۔ یہاں پر ہم پھر وہی بات بیان کر سکتے ہیں، جو ہم نے قلموں کی نشوونما کے متعلق بیان کی تھی، کہ اگر ہم کسی کیمیائی مرکب کے نشوونما کے ارتقا کے گزشتہ مدارج کا تھوچ لگائیں، تو ہم ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع ہوتا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے، کہ انقطاع کے لفظ کو یہاں بھی ہم ان ہی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، جن میں، کہ ہم نے وہاں کیا تھا۔ اگر گندہک کے تجارات دیکھتے ہوئے کوکلوں پر سے گزارے جائیں، تو ایک اڑ جانے والا مرکب پیدا ہوتا ہے، جس کو کادبن ڈائی سلفائیڈ کہتے ہیں۔ اسے ایک وزنی بے رنگ مائع کی صورت میں منجمد کیا جاسکتا ہے۔ اس مائع کے خواص گندہک اور کادبن کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ انتخابی ترکیب کا منفرد معین حاصل ہے۔ ترکیب سے قبل مفردات کی طبعی حالت، اور ترکیب کے بعد مرکب کی طبعی حالت کے تسلسل میں نمایاں انقطاع ہے۔ یہاں مفردات کے طبعی خواص میں تبدیلی اور غیر موس طو پر مرکب کے خواص میں تبدیل نہیں ہوتے، بلکہ جس وقت مرکب کی ترکیب ہوتی ہے، عین اسی وقت ایک نئی صورت کا آغاز ہوتا ہے۔

محققین نوعیت کی انتخابی ترکیب، ماحول کے روک تھام کرنے والے حالات، نشوونما کے معنی میں ظاہری انقطاعات، یہ وہ باتیں ہیں، جو ہم غیر عضوی

فطرت سے تکیفے ہیں۔

لیکن بہت ممکن ہے کہ اب تک قارئین یہ سوچ رہے ہوں، کہ اس تمام  
تصریر کو نفسیات شقاقیہ سے کیا تعلق ہے، لیکن ان کو ذرا صبر کرنا چاہیئے، اس سوال  
کا جواب دینے سے پہلے میں اس باب کی مرکزی غرض و غایت کی توضیح کر دینگا۔  
نفسیات میں دو متخالف مذاہب ہیں۔ ایک طرف تجربیت ہے۔ یہ مذہب  
بیانی نفسیات پر پوری طرح قانع ہے۔ واقعات و ملازم برزور دے کر یہ نفسی احوال  
کی تحقیق و تحقیق کو بشرط ملازم کے تحت اجتماع کا سلسلہ عمل کہتا ہے۔ یہ اس عمل  
کی تہ میں کسی قانون ترکیب کو تسلیم نہیں کرتا، یا کم از کم اس قانون پر بہت زور نہیں  
دیتا۔ ایک طرف تو یہ اپنی نفسیات کو حیاتیاتی تحقیق کے نتائج پر مبنی کرنے کا  
خواہشمند ہے، اور دوسری طرف ارتقا کثیت سے "ماحول" کا لفظ سیکھ لیتا ہے۔  
نتیجہ اس کا یہ ہے، کہ یہ نفسیاتی تخلیق و تحقیق کو ماحول کے اثرات کا حاصل اور  
ذہن کو عوارض حالات کے ہاتھ میں کٹ پٹی سمجھتا ہے۔ عضویات کے ساتھ  
متحد ہو کر یہ شعور کو عصبی بانٹوں کے عضویاتی تغیرات کے سلسلوں کا تماشائی  
کہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ مذہب ہے جس کو آڈر ایکٹ کہہ سکتے  
ہیں۔ اس کے نزدیک انتخابی ترکیب ذہنی نشوونما کی لازمی اور مرکزی خصوصیت  
ہے، اور ماحولی عوارض حالات کا درجہ ماتحتی ہے، لیکن اس کا دعویٰ ہے، کہ  
یہ انتخابی ترکیب (جس کو یہ آڈر ایکٹ کہتا ہے) ذہن کے لئے مخصوص ہے۔  
فطرت میں کہیں اور اس کا وجود نہیں۔ چیرفلیسر<sup>۱</sup> صدارک بالڈون کا قول ہے  
کہ "دعالم طبیعی میں ہم کوئی ایسی ربط پیدا کرنے والی قوت نہیں پاتے جیسی کہ

۱ Apperceptionism

۲۔ میں یہاں اس اصطلاح کے معنی، یا معنوں پر بحث نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی  
ہے، کہ بعض اوقات تو یہ اس ترکیبی میلان کو عادی ہوتی ہے، جو تمام نفسی اعمال میں پایا جاتا ہے، اور بعض  
اوقات اس کو ترکیب کی ان اعلیٰ اور مخصوص صورتوں تک محدود کر دیا جاتا ہے، جو مثلاً وقوف یا علم  
کی تحقیق اور توجہ کی فعلیت میں نمایاں ہوتی ہے۔ (مصطفیٰ)

۳ Mark Baldwin

وہ جس کو نفیات میں فعلیت اور اک کہتے ہیں۔ اب جس عقیدہ کو ہم نے اس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق تجربیت میں صحت صرف اس قدر ہے کہ نفیات کے مطالعہ کو تا بہ حد امکان، دیگر مادی علوم کے مطالعہ کے ہم پلہ کیا جائے، اور عام حیاتیات کے نتائج سے پورا پورا استفادہ کیا جائے۔ اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ بار بار زور ماحول پر دیتا ہے، اور غلطی انتخابی ترکیب کے قانون بالکل، یا تقریباً بالکل، نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب اور اکیث نفیات میں انتخابی ترکیب کی مرکزی اہمیت پر اصرار کرنے، اور ایک ذی شعور ذات کی فعلیت پر زور دینے، میں بالکل حق سچا ہے، لیکن اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ انتخابی ترکیب کو ذہن کی فعلیت کے لئے مخصوص فرض کرتا ہے۔ لہذا میرا فرض یہ ہے، کہ اسکا فی وضاحت کے ساتھ میں اس انتخابی فعلیت کے حقیقی وجود کو نہ صرف بصورت ایک پر اسرار اور اصول، بلکہ بحیثیت مشاہدہ کئے ہوئے واقعات سے جائزہ نتائج پر مشافہہ کر دوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی دکھانا ہے کہ یہ ترکیبی فعلیت عالم گیر ہے، یا یوں کہو، کہ فطرت کے تمام معلومہ پہلوؤں میں مشترک ہے، اور عالم ذہن کے ساتھ مخصوص نہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں غیر نامی کائنات، حیاتیات اور نفیات میں ارتقائی نمودنا کے مظاہر پر غور کئے بغیر اس تمام باتوں کو مسترطوح واضح کر سکتا ہوں۔

مزید برآں میں ادنیٰ یا اصلی قوانین فطرت میں فرق بیان کرنے کا بھی خواہشمند ہوں۔ یہ فرق عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ نفیات اور علوم کی دیگر شاخوں کے لئے بہت اہم ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے یاد رکھنا چاہیئے کہ قانون سے میری مراد کسی مشاہدہ کئے ہوئے واقعہ یا اس سے جائزہ نتائج کا ایک عام بیان ہے۔ کادین کے گندہک کے ساتھ ملنے کا میلان ادنیٰ یا اصلی قانون کا نتیجہ ہے، اور جب یہ ملتے ہیں، تو گویا یہ ملنے کے لئے آمنازاد ہیں۔ ہر وہ صورت جہاں طبعی خلقی میلان کی بغیر کسی رکاوٹ و مزاحمت کے تسفی ہوتی ہے، آمنازادی کی مثال ہے۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ یہی اصلی جوہر ہے

ہمارے تحلیل آزادی کا۔ یعنی یہ کہ وہ جسم، یا نظام جس کو ہم آزاد کہتے ہیں محض ان معنوں میں آزاد ہے، کہ وہ اپنی خلقی فطرت کے میلان کی بنا پر وہ ٹوک تھکی کر سکتا ہے۔ بد قسمتی سے غلط، اور اکثر دھندلے اور غیر واضح، مفہیم اس حقیقت کو نہ صرف چھپا بیٹے ہیں، بلکہ اس سے انکار کا باعث بھی ہوئے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر ہم اولیٰ قوانین فطرت کو منظر ہر سے مام کوئی قوت متصور کریں جو ان میں ربط ضبط پیدا کراتی ہے، تو کاہت اور گندھک آپس میں ملنے کے لئے آزاد نہیں، بلکہ ان کا یہ طایف ایک خارجی قانون کے دباؤ سے ہوتا ہے۔ میں اولیٰ قوانین فطرت کو معنی اور قلعی سمجھتا ہوں، نہ خارجی اور مجبور کن اس کے ساتھ ہی ہر اس نظام کو آزاد کہتا ہوں، جو اپنی ذاتی فعلیت کا اظہار کرتا ہے۔ ان اولیٰ قوانین کے مقابلے میں میں ایک اور صنعت قوانین کو مانتا ہوں۔ ان قوانین کو میں عارضی یا ثانوی، کہتا ہوں۔ یہ قوانین ماحول کے اثرات مختصر بیان کرتے ہیں۔ آزادی میرے نزدیک اصلی اور ذاتی ہے، اور دباؤ اور جبر کی تمام صورتیں خارجی اور عارضی ایک فرد پر انسان ہو، حیوان ہو، یا ظلم آزاد ہے اس لحاظ سے کہ یہ اپنی خلقی، اور ذاتی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یہ مجبور ہے ان معنوں میں کہ ماحول کے حالات اس کی فعلیت میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں ان مقدمات کا پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ ہر قانون فطرت معین ہوتا ہے، لہذا جبر و آزادی میں مذکورہ بالا قسم کا کوئی تعارض و تضاد نہیں ہوتا۔

اب انتخابی ترکیب، جو ہم نے معلوم کیا ہے، کہ ارتقا کا ایک جزو ہے، فطرت کا ایک اصلی یا اولیٰ قانون ہے، اور ماحول کے اثرات عارضی یا ثانوی قوانین ہیں۔ دونوں معین، اور بالجوہر، فطری ہوتے ہیں۔ اس وقت میرا مقصد یہ واضح کرنا ہے، کہ غیر عضوی، عضوی، اور نفسیاتی، ہر قسم کے ارتقا میں یہ دونوں معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

میں نے انتخابی اور ترکیبی میلان کو پھر فعلیت کہا ہے، اور باب ہفتم

میں اس فعلیت پر کچھ زور دیا ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہ ہو گا، کہ ہمارے گرد و پیش کے کثیر التعداد طبعی اعمال، یعنی توانائی کے تغیرات و استحالات کسی قسم کی اور کسی جگہ ایک خاص فعلیت کا پتہ دیتے ہیں۔ لیکن ہم اس فعلیت کو طبعی دنیا سے باہر فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں، کہ یہ فعلیت ان اشیاء پر ہوتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی ہم فطری قانون کے مجبوراً عمل کا ذکر اس طرح کرتے ہیں، تو بایکوی خارجی، اور ربط و ضبط پیدا کرنے والی چیز ہے۔ فطرت کی وحدی تعبیر کی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ اس فعلیت کو ان حادثات میں اسکی اور غلطی سمجھتی ہے، نہ خارجی، من کو ہم طبعی کہتے ہیں۔

اب ہم غیر عضوی ترقی کو چھوڑ کر عضوی نشوونما کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا غیر عضوی کائنات طبعی اعمال کے ذریعہ عضوی کائنات کو پیدا کر سکتی ہے؟ اتنا یقینی ہے، کہ ذی حیات نخرمایہ کی ترکیب اس وقت تک امتحانی نلی میں نہیں کی گئی، لیکن جو شخص محض اس بنا پر نخرمایہ کی طبعی ترکیب کو ناممکن قرار دیتا ہے، وہ امتحانی نلی پر اعتماد کرنے میں حد سے زیادہ مسالغ کرتا ہے۔ نخرمایہ کو پیدا کرنے میں جو ناکامی مل میں ہوتی ہے، اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ابھی ہم نے نہ تو ترکیب کے مدارج کو معلوم کیا ہے نہ ان مناسب حالات کو جن میں یہ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ بہت امکان ہے، کہ ہم اندرونوں کو کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں۔ میں بذات خود امتحانی نلی کے فتویٰ کو آزادی دے دیتا ہوں۔ اب میں نہیں جانتا، کہ اس وسیع درجہ دنیا میں نخرمایہ کی طبعی ترکیب کی پہلے بنے ہوئے نخرمایہ کے بغیر ہو رہی ہے یا نہیں۔ لیکن مجھے اس بات کا یقین ہے، کہ گرہ زمین کی تاریخ میں کسی بھی وقت ایسا ہو چکا ہے۔ نخرمایہ کا موجودہ وجود دیتا ہے، کہ بعض فشر عناصر میں اس طرح ملنے کا ایک تربیتی میلان پایا جاتا ہے۔ پھر یہی نہیں، بلکہ عضوی کائنات میں نشوونما کی سرعت اور قوت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ میلان بہت

قوی ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ جہاں تک ہمارا مشاہدہ کام کرتا ہے، یہ قوی ترکیب واقع نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ ذی حیات نخز مایہ کا کوئی کلمہ نشود نما کو شروع کرنے کے لئے موجود نہ ہو لیکن اس سے موجودہ ترکیبی میلان کا انکار لازم نہیں آتا۔ اب فرض کیا جاسکتا ہے، کہ اس میلان کی قوت و شدت کے باوجود ترکیب کے متعاقب مراحل کے لئے جن مناسب حالات کی ضرورت ہوتی ہے ان کا مکمل سلسلہ بہت نا درالوقوع ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ کرہ زمین کی تاریخ میں یہ صرف ایک دفعہ واقع ہوا ہو۔ اگر کہا جائے، کہ نخز مایہ کے خواص ایک نئے انتقال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ کہ عضوی و غیر عضوی کے خواص کے تنہی میں ظاہر کوئی کسل نہیں ہوتا، تو اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے، اور اسے اس چیز کی نمایاں مثال سمجھا جاسکتا ہے، جس کو ہم اس سے قبل نشود نما کی غیر عضوی خصوصیت معلوم کر چکے ہیں۔

اب ہم ذی حیات مادے کے بعض نمایاں منظر کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ بلحاظ کیمیائی نوعیت بہت زیادہ ملتف، توانائی سے مملو، اور بے انتہا غیر ثابت ہے۔ یہ نیم مائع، لعاب دار اور متحرک ہے۔ یہ ادغام کی وجہ سے نشود نما، اور ماحول کے تغیرات، یا نسبتہ خفیف مہجرات کے زیر اثر انتمراق کی قابلیت رکھتا ہے۔ یہ تشقق سے چھوٹی چھوٹی منفرد اکائیوں، یا خلایا میں تجویل ہو سکتا ہے، اور ان خلایا میں سے ہر ایک میں بالعموم ایک مرکزی اور متفرق حصہ ہوتا ہے، جس کو مرکزہ کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس نخز مایہ کو خواہ ایک واحد کیمیائی جوہر سمجھا جائے، یا ممال جواہر کا مجموعہ، ہر صورت میں یہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ پھر اس میں بھی کلام نہیں ہو سکتا، کہ خلایا کے اندر مرکزے کا تفرق ایک اور انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اگرچہ ہم اس وقت نہیں بتا سکتے، کہ یہ تفرق کس طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم بلا خوف تردید یہ بھی کہہ سکتے ہیں، کہ اس ذی حیات مادے کی

ساخت و ترکیب اگرچہ دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی، تاہم اس کو ذی حیات  
 صرف اس وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ یہ توانائی کے باقاعدہ استحالات کا آلہ  
 ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہی خصوصیت غیر عضوی اور عضوی میں فرق کرتی ہے جب  
 ایک ٹھنڈے محلول میں کلورائیڈ آف لید کے قلم بنتے ہیں، تو توانائی کی  
 دوبارہ تقسیم ہوتی ہے، جب کاربن اور ہائیڈروجن مل کر ایسی ٹی لین  
 بناتے ہیں، یا جب کاربن اور گندہک کے ٹٹے سے کاربن ڈائی سلفائیڈ  
 بنتا ہے، تو توانائی کی تقسیم، اور اس کے وجود میں تبدیلی ہوتی ہے، لیکن بخیر یا بے  
 میں مسلسل ادغام، اور اس سے متکثر افتراق کی طاقت کی وجہ سے توانائی  
 کے استحالات، اور اس کی بعض تقیقات، کا ایک مسلسل سلسلہ ہوتا ہے، اور  
 یہی حیات کی ایک خاص خصوصیت ہے۔ ہم ذی حیات ہستیوں کے لئے  
 کا مطالعہ صرف یہ معلوم کرنے کی غرض سے نہیں کرتے، کہ یہ کیا ہے، بلکہ اس  
 میں ہماری نیت یہ دریافت کرنے کی بھی ہوتی ہے، کہ یہ کیا کرتا ہے۔  
 ایک خلیہ والے اجسام میں خلیہ کی ساخت کے التفاف میں بہت  
 فرق ہوتا ہے بعض مثلاً امیبائیکتہ سادہ ہوتے ہیں، اور بعض مثلاً ورتیکیلا  
 میں کچھ زیادہ تفرق ہوتا ہے بعض اوروں کے مادے میں سیلیکیا یا  
 کاربونیٹ آف کالشیم کے نہایت نفاست سے بنے ہوئے، اور نہایت  
 نزاکت سے ترشے ہوئے، ڈھانچے پیدا ہوتے ہیں۔ اب یہ بات کہ  
 وہ اجسام جن میں تفرق زیادہ ہوتا ہے، ان اجسام کی ترقی یافتہ صورتیں  
 ہیں، جن میں تفرق کم ہوتا ہے، ارتقا کے عقیدہ کا ایک لازمی جز ہے۔  
 لیکن کس طرح اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ غیر عضوی نشو و نما کی ادنیٰ سطح کی  
 طرح یہاں بھی دو ملتیں کام کرتی ہیں۔ ایک داخلی ترکیبی میلان، اور دوسری

۱ Vorticella

۲ Silica

۳ Carbonate of Lime



مبورکن ماحول۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنی اہمیت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ لیکن جیب ہم ذائے ثمر کے نہایت نفیس بنے ہوئے فرسٹیول یا فوری مینی خیرا کے نہایت نزاکت سے تراشے ہوئے کھسی جھلکوں پر غور کرتے ہیں، تو ان کی اس خاص حالت کو ماحول کے کسی احتمالی طرز عمل کی طرف مشکوک نہیں کر سکتے۔ پھر یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں، کہ تراش و تراش کا اس خاص صورت وضع کا ہونا غیر عغوی حالات کے دباؤ کی وجہ، یا دشمنوں، یا محض متقابل کے سبب سے ان کے حذف ہو جانے کو روک سکتا ہے۔ لہذا ہمارا یہ فرض کرنا جائز نہ ہوگا، کہ اولی علت زیادہ اہم ہے، اور یہ، کہ یہ نفیس ڈھانچے ترکیب کا نتیجہ ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو ذائے ثمر کے فرسٹیول کی مختلف صورتوں کو کیلیسائیٹ کی قلمی صورتوں کی طرح، یقین اور ترکیبی حالات سمجھنا چاہئے لیکن عغوی حالات میں ظاہر ہونے والی یقین صورتوں اور غیر عغوی حالات میں ظاہر ہونے والی یقین صورتوں میں کس قدر فرق ہوتا ہے!

یہ صحیح ہے، کہ دیدی اولیئرین ٹسٹ کی ساخت کے فرشی نقشہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس ٹسٹ اور کوادٹیز کی قلمی صورتوں میں تسلسل ہے، لیکن جو تغیرات کہ سیلیکا میں اس کی پیدائش کے عغوی حالات سے واقع ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کی صنفی مشابہت اس قدر دھک اور چھپ گئی ہے، کہ اب اس کو محتاط تحلیل کے بغیر منکشف نہیں کیا جاسکتا۔

اب اگر ہم ایک غلیہ والے حیوان کی ان جیکلی پیداواروں کو چھوڑ کر خیریاہ کی ورنڈی سیلا، سٹیلٹیا، پیرامیسیا اور دیگر صورتوں کی ساخت کی طرف

سے Diatom ایک بھری خوربینی گھاس جس میں صرت ایک غلیہ ہوتا ہے۔ Frustule

ڈائٹم کا چھلکا جس میں دو تہ بہ تمام ہوتے ہیں۔ Radiolarian Tests & Foraminifera سے

سے Stentor

سے Paramoecium

توجہ کریں، جن میں سبھی کچھ کم تفرق نہیں ہوتا، اور اگر ہم ان کے متعلق سوال کریں کہ یہ کہاں تک انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، اور کہاں تک احوال کے اثرات کا، تو ہماری مشکلات میں بیش از بیش اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہر کیف وہ متعدد صورتیں، جو واقعہ ہمارے مطالعہ میں آتی ہیں، قیاس ارتقا کی روش سے یقیناً تبدیل کا نتیجہ بنو گی اور یہ تبدیل پیدا ہوگا، اس طرح کہ عضوی مادہ، یا اس کے کچھ حصہ کی ذاتی فطرت گرد و پیش کی قوتوں کے دباؤ سے رد عمل کرے۔ لہذا اسی اور ضروری سوال یہ ہے، کہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات معین ہوتے ہیں یا خیر معین؟ جو صورتیں کہ ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں، کیا وہ بالکل بے تعداد غیر توافقی تبدلات کے حذف کے بعد، توافقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا ماحصل ہیں؟ یا کیا وہ ان تبدلات کی کثیر (غیر محدود) تعداد میں سے توافقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا مال ہیں، جو معین ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں؟ بالفاظ دیگر ارتقا کے اس درجہ پر پہنچنے کے بعد کیا ہم نے انتخابی ترکیب کے معین حالات سے ہمیشہ کئے گئے نجات پائی ہے، اور اب ہم کو کسی اور سمت میں غیر معین تبدلات پر غور کرنا ہے؟ یہ سوال حیات پاتی ہے، اور محض مشاہدے سے اس کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن اگر بعض ایک خلیہ والے اجسام کے ڈھلچے معین تبدیل کا نتیجہ سمجھ لئے جائیں، تو یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا، کہ وہ ڈی سیلا، یا پیرامیسی ام کی متفرق ساخت بلاشبہ معین ترکیب کا طبعاً منتخب شدہ نتیجہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ڈائمنے ٹمر کے تراشے ہوئے فرسٹیول کی طرح فی ورسیلہ کی خزانائی ساخت بھی ایک ایسی داخلی فعلیت کا مرئی اظہار ہے، جو ایک حد تک گرد و پیش کے حالات کے قابو میں ہے۔

بہت سے خلا یا والے اجسام اور ایک خلیہ والے اجسام میں فرق صرف یہی نہیں، کہ مقدم الذکر میں بہت سے خلا یا ہوتے ہیں اور مؤخر الذکر میں

فقط ایک سبڑا فرق یہ ہے، کہ مقدم الذکر کے خلیا یا میں تفرقات ہوتے ہیں، جن کے وظائف بھی مختلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ متفرق ساختیں اور وظائف اس طرح ملے ہوئے، اور مطابق ہوتے ہیں، کہ یہ بلحاظ ساخت و طبع ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ ان میں تو والد و تناسل یا تو بذریعہ تشقق ہوتا ہے، یعنی جسم دو یا زیادہ حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، جیسا کہ کیڑوں میں ہوتا ہے، یا بذریعہ بھول کے، جیسا کہ اکثر زووفائیٹ میں ہوتا ہے، یا پھر اندوں کے انفصال سے جو عموماً بار آور ہوتے ہیں، اگر بعض صورتوں میں ان کا ایسا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ ہم یہاں صرف جنسی تناسل پر بحث کر سکتے ہیں۔ اس میں اس طرح منفصل ہونے والا اند ایک خلیہ ہوتا ہے، جو کہنا چاہئے، کہ کشلی ہوتا ہے، اس میں مناسب حالات کے تحت ترقی یا اگر اس جسم کی صورت اختیار کرنے کی قابلیت باقوہ موجود ہوتی ہے، جس سے وہ منفصل ہوا ہے، یہ درست قوہ کی اصطلاح اس ساخت و توانائی کی لاعلمی کو ظاہر کرتی ہے، جس کی وجہ سے اس خلیہ میں یہ قابلیت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے انسانی بیضہ، یا نطفہ معلومہ کائنات میں مادے کا سب سے زیادہ عجیب ذرہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہم اپنے غور و فکر کو صرف اعلیٰ حیوانات تک محدود رکھیں، تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہر فرد مکمل اپنے لاکھوں مطابق خلیا یا اور خلومی خلیوں کے، فقط ایک خلیہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس خلیہ کے مرکز میں وہ جراثیمی مادہ ہوتا ہے، جس کو دو مختلف افراد ہم بنیاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس خلیہ اور خلیوں کے مرکز میں اس مرکب و تلف جسم کی قوت ہوتی ہے، جس کی صورت یہ انجام کار اختیار کرتا ہے۔ ہمیں سے مراد خلیہ کا آغاز ہونا چاہئے۔ اصطلاحیوں کہا جائے گا، کہ تبدیل جراثیمی الاصل، لیکن صبی الاظہار ہے۔

۱۔ Zoophyte اسے کی وہ صنف جس میں نباتی اور حیوانی، خاصیت ہو، مثلاً پنخ۔

لیکن یہاں پر پھر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ جرثومی مادے میں اس تبدل کی علت کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ظاہر ہے، کہ نسبتاً ناکام انفعال کو حذف کرنے کے بعد طبعی انتخاب کا خارجی فعل ان تبدلات کے پیدا کرنے میں صرف بالواسطہ مدد کر سکتا ہے۔ مناسب و موزوں تبدلات کے ہونے ہوئے طبعی انتخاب بقا کی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ ان تبدلات وجود اور ان کی پیدائش کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ تبدلات تو لحاظ اصل جرثومی اور لحاظ اظہار جسمی ہوتے ہیں۔ خود طبعی انتخاب جسمانی تنظیم میں تبدل کے جسمی اظہار پر موقوف ہوتا ہے، اور طبعی انتخاب قوم پر اثر آفرین صرف اس وجہ ہوتا ہے کہ یہ اجسام جرثومی خلایا (جن میں تولید بالمثل کی قابلیت ہوتی ہے) کے حامل ہوتے ہیں۔ ہر ایک فرد اپنے جرثومی مادے میں اپنی ساخت اور توانائی کا راز پوشیدہ رکھتا ہے۔ اگر یہ فنا ہو جائے، یا قوم کی بقا میں حصہ نہ لے، تو اس کا جرثومی راز بھی کسی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور معلوم ہوتے ہیں، کہ جرثومی مادے میں شروع ہونے والے تبدلات بالضرورت دائمی اور اصلی ہوتے ہیں۔ بے ردی اثرات سے یہ صرف عیاں ہوتے ہیں، پیدا نہیں ہوتے۔ اگر یہ نتیجہ صحیح ہے، تو پھر دوسرا سوال یہ ہے، کہ یہ تبدلات معین ہوتے ہیں یا غیر معین؟ حیاتیات کے ایک مذہب کا خیال ہے، کہ یہ اکثر معین ہوتے ہیں، اور ان کا طریق آغاز بھی مسیر الفهم نہیں۔ اگر کسی حیوان کا کوئی جسمانی حصہ اس حیوان کی زندگی میں متغیر ہو جائے، تو یہ کسی خصوصیت "جرثومی مادے پر اس طرح اثر ڈالتی ہے، کہ اولاد میں بھی یہ تغیر پائے جاتے ہیں، جو اس جرثومی فرد سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص باقاعدہ شش دروزش سے اپنے جسم یا دماغ کی تربیت کرے، تو وہ گویا اپنے جرثومی مادہ میں اسی تربیت کے بیج بورہا ہے۔ جو لوگ کہ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس وقت تک کسی حصہ انسانی کے توارث کو ثابت نہیں کر سکے ہیں، یا

بالفاظِ دیگر وہ اس طریقہ کی تشبیہی بحث تشریح نہیں کر سکتے جس سے جراثیمی مادہ اس اثر کو قبول کرنا ہے۔ اس عقیدہ کے مخالفین دعویٰ کرتے ہیں کہ سمیت تبدلات کا آغاز اس وقت تک نہ ثابت ہوا ہے اور نہ احتمالی ہے۔ اس مذہب کے نزدیک تمام تبدلات جراثیم یا یہ کے اندر ہی سے شروع ہوتے ہیں اور جو خارجی تبدلات نہ کہ جسمانی تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں، وہ جراثیم یا یہ میں منتقل ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہم کو غذا آب و ہوا اس واسطے جس میں کہ وہ حیوان زندگی بسر کر رہا ہے بشرطیکہ یہ واسطہ جسم کے اندر محفوظ جراثیم یا یہ پر اثر کر سکتا ہوئے کے سے ان اثرات پر تنگی کرنا پڑیگا جو جراثیمی مرکزی مادے پر پڑتے ہیں۔ ان کے علاوہ جسمی خلا یا اور ان کے آل کے عضوی ماحول کے عام اثر کو بھی ملحوظ رکھنا پڑیگا۔ یہ اثرات غیر متعین تبدیل کا باعث بھی ہو سکتے ہیں اور متعین تبدیل کے بھی۔ پہلی صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اتفاق بے شمار عارضی اور جسمانی تبدلات کو طبعی انتخاب کے عمل حذف کے لئے پیش کرتا ہے۔ دوسری صورت میں ہم کہیں گے کہ انتخابی ترکیب سمیت تبدلات کی ایک مقرر تعداد کو کشمکش حیات کے عوامل حذف کے سامنے پیش کرتی ہے۔ شائد کیونش کے مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پالی میں بعض جھینگے رہتے ہیں اس کی ٹکنی کو بتدریج بدلنے سے ایک نئے درجہ کی میں بدلی جاسکتی ہے اور یہ نوع دم کے ٹکڑوں کی صورت اور کاموں کی نوعیت کے لحاظ سے اصلی نوع سے متین اختلاف رکھتی ہے۔ سیڈنیا کی ایک نوع کے چند نمونے مشائیں موٹرز لینڈ لائے گئے اور موسم سرما میں نہیں دیں رکھا گیا۔ ان کے کوٹوں سے جو پروانے نکلے وہ بالکل اصلی نوع کے مشابہ تھے۔ انہوں نے اندر دے دے ان کے ٹکڑوں کو جھگنڈا دیا پتے بلور خوراک دے گئے۔ اس تمام نشوونما کے بعد

۱ Schamankeytsch

۲ Saturnia

۳ Pupa کی پیدائش کی تیسری حالت۔

۴ Cocoon

۵ Juglan Regia

جو پروانے پیدا ہوئے، ان کے خصائص اس قدر نئے معین تھے، کہ انہیں ایک بالکل مختلف نوع کہا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ بتانا مشکل ہے، کہ یہ فرق جراثیمی مادے پر کسی عمل کا نتیجہ تھا یا ان خلیا پر جو اس مادے سے پیدا ہوئے۔ لیکن بہر صورت تغیر کی معین نوعیت قابل لحاظ ہے۔ ان کثیروں کے پالنے والوں کے تجربات اجوتھریں، ہم تک پہنچے ہیں، اسے میرے نزدیک یہ واضح ہو جاتا ہے، کہ جو مواد مصنوعی انتخاب کے سامنے پیش کیا گیا، وہ معین تبدیل کا پیدا کردہ تھا، نہ کہ انسانی تبدیل کا بقول ڈاروین اس کے درجہ ذرا ہیں۔ اول جم کی ماحیت، اور درم حالات کی ماحیت، مقدم الذکر زیادہ اہم معلوم ہوتا ہے۔ لہذا اس یہ یقین کرنے کی طرف مائل ہوں، کہ جس چیز کو اس نے اتھالی ترکیب کہا ہے، وہ بہت سے خلیا یا آلے اجسام میں اب بھی کام کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ غیر عضوی کائنات کے نشو و نما یا ڈائنامک کے فرسٹیل کے باریک نقش و نگار کے نشو و نما کے متغیر میں بہت زیادہ پیچیدہ اور متغیر ہے، لیکن یہ روز افزوں اور ترقی پذیر پیدا کی گئی، لہذا اسی وجہ سے جس کی ہم کو نشو و نما کے ادنیٰ مدارج کے مطالعہ کے بعد ہمیں یہ کھنی چاہئے۔

میں نے کہیں کہا ہے، کہ جراثیم کے مرکزہ دار مادے میں والہ کی شکل اختیار کرنے کی صلاحیت بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وائلسٹین نے حال ہی میں اس توکل ساختی بنا کی طرف اشارہ کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ یقین بھیجا، کہ مسئلہ زیر غور منطقی ہے، بالکل فکری ہے، لیکن فکر باقاعدہ اور باضابطہ۔ میں یہاں ڈاکٹر وائلسٹین کے خیالات عقائد پر بحث تو درکنار، ان کو بیان بھی نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے، کہ وہ حیاتیاتی اکائیوں کے اسکاٹائی، یا اتمائی وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے، جن کی پیچیدگی بتدریج بڑھتی جاتی ہے، اور جن کو وہ بائی آؤس، ڈی ٹرمیننٹس اور آؤس

Dr. Weisnaun

سے Biophors مادے کا وہ سب سے چھوٹا حصہ جو حیاتیات بن سکتا ہے۔ ایک فرضی ذوق کمرانی حیاتیاتی اکائی یہ اکائیاں مل کر سے Determinants بناتے ہیں اور یہ بھی خوردبین سے دکھائی نہیں دیتے +  
سے Ids کہو سے ٹون (Chromatin) کے مرئی ذرے۔ غلیبہ کے مرکز میں پھنجر مائی ادہ مایا جلتا

کہتا ہے۔ ان ہی کی مدد سے حرثوم کی صلاحیت بالقوة صلاحیت بالفعل میں بدلتی ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے ان کو متین انتخابی ترکیب کے ساختی مظاہر کہا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر ڈائسین کی رائے ہے، کہ موردی تبدل کی علت بائی ادفراڈی ڈی ٹی نٹ پر خارجی اثرات کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے، ہم ماشبہ تبدل کی علت کو متغیر خارجی ماحول کے اثر کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، لیکن اس سے یہ واضح نہیں ہوتا، کہ وہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات کو بلحاظ سمت متین سمجھتا ہے، یا نہیں۔ لیکن اس نے اپنے اس عقیدہ کا پروردگار ظاہر کیا ہے، کہ ہم بے شمار توانقات کو ان اتفاقی تبدلات کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، جو صرف ایک دفعہ واقع ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، جو جن ضروری تبدلات سے احتمال جات بذریعہ انتخاب پیدا ہوتے ہیں، وہ ہم صورت میں اکثر افراد میں بار بار ظاہر ہونے چاہئیں، اگر تبدلات غیر متین نہیں ہوتے، بلکہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو ان تبدلات کو اکثر اسرار میں بار بار ظاہر ہونا ہی چاہئے

ڈاکٹر ڈائسین کے تمام انترافات کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی وہ طرز جس پر کہ ڈی ٹی نٹ اور بائی ادفراڈی میں عمل نشو و بروز کے وقت پھیلے ہوتے ہیں ایک معمہ ہی رہ جاتا ہے، اور اس سے ڈاکٹر ڈائسین بخوبی واقف ہے۔ وہ صداقت و حقیقت کا ایک ایسا دیانت دار اور منصف مزاج متلاشی ہے، کہ ہماری موجودہ لاطمی کی طرف سے وہ اعراض کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

میرا خیال ہے، کہ نشو و نما کے مسئلہ پر توانائی کی طرف سے ہم کو ذی حیات جسم کو، بلکہ بارہویں غلیہ کو بھی، صرف ایک مشین ہی نہ سمجھنا چاہئے۔ یہ ایک جالوشین ہے۔ مجھے یاد ہے، کہ ایک مرتبہ ایک گھر نے چند گائی رو سکوپ لٹوؤں کو گھومتے ہوئے حصوں کا ایک مرکب و مختلف نظام بنایا تھا۔ جب تک یہ گھومتے رہتے تھے اس وقت تک تو پورا نظام ثابت رہتا تھا، اور اس گھماؤ کے ختم ہوتے ہی اس نظام کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس کو کورسے ٹن کہتے ہیں۔ (مترجم)  
 Gyroscope ایک آلہ جس سے گھومتے ہوئے اجسام کے مظاہر دکھاتے ہیں (مترجم)

بھی خاتمہ ہو جاتا تھا۔ ساخت کی تقسیم برہمی زندگی کا گھماؤ کسی نہ کسی طرح اتر آفریں ہوتا ہے، اور مختلف بیضے ترقی پا کر حیات کی گھماؤ اٹھے سوروی فرق کی وجہ سے مختلف حیوانات بنتے ہیں تقسیم خلایا میں صرف ساخت ہی کو دخل نہیں ہوتا۔ اس میں اس چیز کو بھی دخل ہونا چاہیے جس کو میں نے گھماؤ کہا ہے۔ لیکن گھماؤ کی اصطلاح کو لفظاً و معنائاً سمجھنا چاہیے۔ جب ایک جسم کے مختلف حصے بن چکے ہیں، اور تفرق شدہ خلایا اس کی ترکیب میں داخل ہو جاتے ہیں، تو ہر خلیہ کا گھماؤ بڑی حد تک اس پاس کے خلایا کے گھماؤ پر متوقف و مشروط ہونا چاہیے، کیونکہ ان ہی خلایا سے اس کا قوزبی ماحول بنتا ہے۔ اسی طرح ہر خلیہ کا گھماؤ اپنے ارد گرد کے خلایا پر اتر آفریں ہونا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے مجموعے کا گھماؤ متطابق اور کل گھماؤ ہوتا ہے، جو حقیقت کلی اس مجموعے کے عام ماحول پر مشروط ہوتا ہے۔

جس چیز کو اس سے قبل میں نے بار آور بیضیہ کی تودہ کہا ہے، اس کو اب ہم بائی آؤس، یا کسی اور طرح کی ساخت سمجھ سکتے ہیں، جو ایک مخصوص و مخصوص گھماؤ کا آلہ ہے۔ میں بذات خود اس حیاتی گھماؤ کو ایک ایسی چیز سمجھنے کی طرف مائل ہوں، جس پر انجام کا بہت زور دیا جائیگا۔ گھماؤ ساخت کی نشو و بردی تقسیم کرتا ہے، نہ بالعکس۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بار آور بیضیہ کا مخصوص و مخصوص گھماؤ، اور اس کے ساتھ قابل ادغام مواد کا دافر ذخیرہ موجود ہے، تو بالغ العمر جسم کے تفرق شدہ خلایا کے بے انتہا زیادہ طعف و متطابق گھماؤ کا ارتقا بطور نتیجہ کے حاصل ہوتا ہے، اور یہ نتیجہ ہماری آنکھوں کے سامنے ایک ساختی مال کی صورت میں آتا ہے۔ جسم کی ظہنی فعالیتیں تو حیاتی گھماؤ کے مخصوص تطابقات کا نقد نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن میکا نکیات کی یہ تشکیل ہم کو گمراہ کر سکتی ہے۔ ہم متطابق پر زوں سے ایک مشین بناتے ہیں، تاکہ تو انائی کے خاص استعمال حیات پیدا کر سکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ ساخت تو انائی کے حاصل کی نوعیت کی تقسیم کرنی ہے، لیکن فطرت کی تقسیم بنائی نہیں جاتی، بلکہ ان میں نشو و نما ہوتا ہے۔ امدان کی ساخت کی تقسیم تو انائی کی اس صورت سے ہوتی ہے جس کا یہ آلہ ہے۔ ارتقا کے عقیدہ کے مطابق تو انائی کے جو استعمال حیات مرکب حیاتی گھماؤ میں شامل ہوتے ہیں، وہ اولاً تودہ نتیجہ ہوتے ہیں حیاتی کمزوری ارتعاشات کی غلطی اور متین انتخابی



ترکیب کا جس پر کہ یہ گھماؤ کل ہوتا ہے، اور ثنائی یا نتیجہ ہوتے ہیں گھماؤ اور ماحول کے توازن کا۔

حیاتی کمراتی حرکات اور توانائی کے استحالات نزاکت تطابق کے اوج پر اعلیٰ درجہ دار جانوروں کے دماغ میں پہنچتے ہیں، اور انہیں یہ منطابہ شعور کے ساتھ منتف ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ اس طرح جسمی ارتقاء سے ذہنی ارتقاء کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔

اس بحث میں مندرجہ ذیل اہم سوالات قابل غور ہیں :- (۱) کیا ذہنی نشود نمایاں بھی انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ (۲) ذہنی ارتقاء میں اثر افزا ماحول کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ (۳) تبدل مہین ہوتا ہے یا غیر مہین؟ (۴) کیا ذہنی نشود مکمل شکل میں ظاہر ہی انقطاعات ہوتے ہیں؟ (۵) کیا ذہنی ارتقاء حذف کی بنا پر طبعی انتخاب پر موقوف ہوتا ہے؟ (۶) کیا کسی خاص خصوصیت پر مبنی رکھنا ضروری ہے؟

پہلے سوال، کیا ذہنی نشود نمایاں انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ کے جواب میں میرے نزدیک، ہر نفسیات لازماً بھی کہیگا کہ ہاں ہوتی ہے۔ اور میں قارئین کی توجہ اس بات کی طرف منعطف کر دوں گا جو میں نے سرے شے کی خارجیت کے ضمن میں بیان کی تھی۔ میں اپنی کتاب کے صفحہ پر سے یہ لکھنا ہوں تو ایک کتاب کا ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک خاص فاصلے پر ہے نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام شبکے کے بعض احساسات، بعض ان حرکی احساسات کے ادغام کا نتیجہ ہے، جو آنکھ کے عضلات اور آلہ توفیق سے حاصل ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ بدیہی ہے، کیچھ منافات اور مختلف احساسات کو محض ملانے سے ارتسام کی یہ خارجیت پیدا نہیں ہوتی۔ اصلیت یہ ہے کہ جب شبکے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم ہو جاتے ہیں تو ایسی ترکیب حاصل ہوتی ہے، جو بظاہر نوعیت نئی آہٹیں ہوتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح حیات کا خام مواد انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اسی طرح دقوف کا خام مواد بھی کسی ایسے ہی گل پر ملو قوف ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بات بالکل ممکن التصور ہے کہ دقوف کے عناصر محض اتفاقی اجتماع سے، اور اس انتخابی ترکیب کے بغیر، جو میرے نزدیک غیر خصوصی، اور رسمی، ارتقاء کے تمام صعودی معنی میں ساری ہے، احساسی تجربہ اور شعور کے

باعث ہوں بہر حال جہاں تک کہ میں نفسیات کی تعلیمات کو سمجھ سکا ہوں یہ بے یار و مددگار ہے۔  
 دل اس واقعہ کا اعلان کرتی ہے کہ انتخابی ترکیب ذہنی ارتقا کا جوہر ہے۔

اب ہم دوسرے سوال کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غیر عضوی  
 و عضوی ارتقا کے ادنیٰ مدارج پر ماحول نشوونما میں کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ انتخابی ترکیب  
 کے حالات اگر قیام و دوام چاہتے ہیں تو ان کا ماحول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ذہنی نشوونما میں ماحول کیا ہوتا ہے؟ یہاں ہم کو دو مختلف ماحولات میں  
 فرق معلوم کر لینا چاہئے۔ ایک ماحول تو متطابق نظام افکار و اشیا کا ہوتا ہے جس میں ہم  
 ایک فرد کے ذہن کی منف ترکیب متشکل ہوتی ہے۔ دوسرا ماحول متعدد اکائیوں کا ہوتا ہے  
 جو اس ترکیب کے گویا عناصر و منفردات ہیں۔ ذہنی ترکیب دماغی کمالات کی کثیر تعداد کے  
 مکمل گھماؤ کی ہم نسبت ہے۔ اس مکمل گھماؤ کے نتائج عام ماحول کے مطابق ہونے چاہئیں،  
 لیکن خلیا کے کسی مجموعہ گھماؤ کا ارادہ کر کے مجموعات کے گھماؤ کے مطابق ہونا بھی  
 ضروری ہے کہ یہی مجموعات اس کا قریبی ماحول بناتے ہیں۔ اس طرح ایک فرد کے  
 ذہنی نظام اور اس کے اجتماعی اور دیگر اقسام ماحول میں کافی مطابقت ہونی چاہئے۔

صرف اسی طرح یہ فرد متقابل اور دشمن کی زد سے محفوظ رہ سکتا ہے اور اسی طرح وہ قہرمان  
 یا گل خانہ میں عارضی خدش سے بچ سکتا ہے۔ اعلیٰ سطح پر عقلی فکر کے بار آور ہونے کے  
 لئے لازمی ہے کہ یہ فکر مخالف تنقید کو سننے کے قابل ہو جو اس نظام میں کسی تصور یا  
 نصب العین کا ماحول بالکل نقصی ہو جائے۔ یہ بات اعلیٰ عقلی تصورات اور اخلاقی اور  
 جمالی نصب العین میں تو بالکل ظاہر ہے لیکن احساسی میدان میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ وجہ  
 اس کی یہ ہے کہ احساسی تجربے کے باور اور مابعد کوئی اور جانچ نہیں اور احساسی تجربہ نفسی  
 ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ذہنی ترکیب کا ہر اصل اپنے وجود کو ثابت کرنے  
 کے لئے اس ذہنی نظام کے مناسب حال ہونا چاہئے جس میں کہ وہ نشوونما پاتا ہو۔  
 اس کے نفسی گھماؤ تمام نظام کے متطابق نفسی گھماؤ کا پیدہ کردہ ہوتا ہے۔ میں ایک مسئلہ پر  
 غور کر رہا ہوں، اور تصدیق یہی ہے کہ کسی نازک تلازمہ بالمشابہت کی وجہ سے اس کا دل  
 ذہن میں آجاتا ہے۔ لیکن ابھی اس کو ماحول کی آوازیں میں سے گزرنا ہے۔ اگر اس مسئلہ  
 کے متعلق بیری تمام معلومات کے مطابق نہیں تو میرے نظام افکار میں مستقل جگہ نہیں پاسکتا۔

یہ اپنی مردم پر طاقت ہی کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔ ضدین ایک ترکیب میں جمع نہیں ہو سکتے۔ سائنس کی ترقی کا یہی طور رہا ہے۔ فکر کرنے والا اپنے متقدمین کے افکار میں سے بہترین کا انتخاب کر لیتا ہے، اور شاید ذہن پرستوں سے نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہو۔ اس کے ذہن میں ایک مناسب و موافق نظام صورت بند ہوتا ہے، اور ہر وہ چیز جو اس نظام کے مناسب نہیں حذف ہو جاتی ہے۔ بعد کے فکر کرنے والوں کے لئے یہ سب ماحول کا جزو بن جاتا ہے جس کے مطابق ان کے نظام افکار کو بننا پڑتا ہے۔ یہ لوگ اس پر پھر انقلاب طریقہ کا اطلاق کرتے ہیں، اور نامناسب اجزاء کو حذف کرتے ہیں اور اس طرح زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ صورت میں یہ نظام آئندہ نسل کے ذہن میں آتا ہے۔

ہمارے ذہنی قواعد کے تبدلات یقین ہوئے ہیں، یا غیر یقین؟ ہمارا تیسرا سوال اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ کیا سیرت کی معین و مقرر اصناف ہوتی ہیں؟ یا یہ اصناف محض مقولات ہیں جن کے تحت ہم بہت زیادہ ناقابل تغیر افراد کو رکھتے ہیں؟ کیا ذکاوت و فطرت موروثی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اتفاقیہ طور پر مناسب اجتماع کا نتیجہ ہے؟ یا کیا یہ انتخابی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے؟ میرا خیال ہے کہ تبدلات یقین، اور انتخابی ترکیب کے متغیر حالات ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہنی نشوونما وہ راستہ اختیار کرتا ہے جس کی تعین ذہن کے اولی قوانین کرتے ہیں۔ بعینہ سب طرح جیسے کہ قلم کا نشوونما اس راستہ کو اختیار کرتا ہے جس کی تعین قلم کاؤ کے اولی قوانین کرتے ہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جس طرح ہم سادہ تر سے پیچیدہ ترکیبوں کی طرف بڑھتے جاتے ہیں اسی طرح ترکیب کی سختی اور پستی کوچ اور انما میں بدلتی جاتی ہے۔ ترکیب کے معین امکانات دماغ اور ذہن میں بہت زیادہ ہو جاتے ہیں اور اس طرح معین تبدلات کی کثرت ہی کی وجہ سے ان کی معین ترکیبی نوعیت نظر انداز ہو جاتی ہے۔

اب ہم جو تسے سوال کیا ذہنی نشوونما کے تسلسل میں ظاہری انقطاعات ہوتے ہیں؟ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے ظاہری انقطاعات موجود ہوتے ہیں۔ خاص و قوتوں و احساس سے احساسی تجربے کی طرف ترقی کے معنی میں اس قسم کا

انقطاع غالباً موجود ہوتا ہے۔ احاسی تجربے سے عقل و فکر کی طرف ترقی میں بھی میرے خیال میں اسی طرح کا انقطاع ہوتا ہے۔ احاسی تجربے اور عقل کی ترقی کا متغنی نہایت سہواری کے ساتھ اوپر کی طرف چلتا ہے، لیکن ادراک اضافات کا جزو اہل ہونے ہی ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اگر موجودہ معطیات کی بنا پر احاسی تجربے، اور تصویری فکر کی حد فاصل حیوانات کے رتبہ ادنیٰ کے ادنیٰ مدارج اور انسان کے درمیان متغنی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ذہنی ارتقاء کے اس دور پر ایک ظاہری انقطاع ہوتا ہے، بعینہ جس طرح کارتنائی عمل کے غیر عضوی مدارج کے درمیان ہوتا ہے۔ یہی وہ خیال ہے جس کی طرف سیرا رجحان ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ تسلسل کے ایسے ظاہری انقطاعات ارتقاء کے متصاعد متغنی کے طبعی انقطاعات ہیں۔ لہذا اگر یہ ذہنی ارتقاء میں بھی واقع ہوتے ہیں تو اس طرح ارتقاء کا یہ پہلو غیر عضوی، عضوی پہلو کے ہم پلہ ہو جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی اچھی طرح دہن نشیں کر لینا چاہئے کہ تسلسل کے ظاہری انقطاعات کو ان حالات کا نتیجہ سمجھنا چاہئے جن میں کہ یہ ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں پانی کی مائع اور کسی حالت کے درمیان انقطاع صرف دماؤ کی طبعی حالات میں ہوتا ہے۔ اور صرف ان ہی حالات میں ممکن ہوتا ہے جس طرح اندازاً روز اور دیگر تحقیقین کی تحقیقات نے مائع اور بخارات کے تسلسل کی ان شرائط کو معلوم کیا ہے، اسی طرح اگر ہم بھی مناسب حالات و شرائط کو معلوم کر لیں، تو تسلسل کا یہ ظاہری انقطاع غالباً غائب ہو جائیگا۔ لہذا ہم یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ ارتقاء حیثیت عمل کے بالضرورت واحد اور تسلسل ہے۔ اس سے ہماری سہرا دیہ ہے، کہ اس میں کوئی خارجی مانوس نظرت مدخلت نہیں ہونی پہلا تجربی مشاہدات کے نتائج، اور ان نتائج کی عمیق فلسفیانہ تاویل میں نہایت احتیاط کے ساتھ امتیاز کرنا بہت ضروری ہے۔ تسلسل کے ظاہری انقطاعات تجربی ہوتے ہیں، اور صرف ظاہری احضار کے تخدیکہ حالات کے ساتھ بائے جاتے ہیں۔ کیا ذہنی نشو و نما اپنے ہر پہلو میں حذف کے ذریعے طبعی انتخاب پر بالکلیہ یا زیادہ تر، متوقف ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب میرے ہاں نفی میں ہے، لیکن میں اس

سے لگا نہیں کرتا، کہ عالم حیوانی، اور ایک حد تک اجتماعات انسانی میں عقل اور قوت ناطقہ کا کام یہ رہا ہے، کہ اس جسم کے افعال کی اس طرح رہنمائی کرے، کہ وہ حذف ہو جانے سے بچ جائے، اپنی طبی اور پوری عمر کو پہنچے، اور اپنے مثل اولاد پیدا کرے۔ اور وہ اجسام جن میں عقلی توازن ان مقاصد کے لئے نامناسب تھا، انہوں نے محذوف ہو جانے کی بار بار سننا بھگتی ہے، اور ان اجسام کے لئے سجادہ خالی کیا ہے جو میدان حیات پر چھیر کرنے کے زیادہ لائق تھے لیکن مجھے کوئی شہادت ایسی نہیں ملی جس سے معلوم ہوتا، کہ مجسمہ العقول ذکاوت و فطنت، ریاضی یا سائنس میں تعجب انگیز قابلیت، صنایعی کی مافوق فطرت صلاحیت اور بلند اخلاقی نصب العین تمام تر حذف کے ذریعہ طبعی انتخاب کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر وائسلیں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے، کہ سرسبکی صنعت، مشروعاتی اور ریاضی میں قابلیت نوع انسان کی بقایاں کسی طرح بھی مدد نہیں کرتی۔ لہذا یہ کسی طرح بھی طبعی انتخاب کا نتیجہ نہیں کہی جاسکتی۔ اس کا خیال ہے، کہ جس طرح ذہنی جہارت میں کسی اور کام کے لئے ترقی ہوئی تھی، لیکن انسان اس کو بارہ مونیجہ جانے میں استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح ایک قوت، یا ملکہ جو کسی اور غایت کے لئے ترقی پذیر ہوا تھا، اب انسانوں کے ہاں ریاضی فنون یا شعر و شاعری کے کام آتا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کرنے کی کوئی بنا مجھے نظر نہیں آتی لیکن اسی کے ساتھ میری گزارش یہ ہے، کہ صنعت موسیقی شعری و شاعری، اور اخلاق کے معین اور مناسب نصب العین کی ترقی بھی توجیہ طلب ہے، اور یہی چیز ڈاکٹر وائسلیں کے اس بیان میں نہیں ملتی۔ میرا خیال ہے، کہ اگر ان کو ان عقلی تعلیمات کا نتیجہ سمجھ لیا جائے، جو انتخابی، اور تربیتی ہوتی ہیں، تو یہ توجیہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سب سے آخر میں ہم کو اس سوال پر غور کرنا ہے، کہ کیا ذہنی نشوونما کے تصور

ڈاکٹر وائسلیں (Dr. Wallaschek) نے حال ہی میں غیر متحدہ دوام میں ابتدائی اطفال کو موسیقی کے تحت تربیت کو روک دیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ہمارے عقلی عقلی اور جمالیات کا آغاز اور ان کے ابتدائی مطالعہ کا شکر حیات میں ملتی تربیت رکھتے تھے۔ (مضمت)

کے لئے کسی خصائص کے توارث پر یقین رکھنا ضروری ہے، ڈاکٹر وائس مین کے محمولہ بالا مضمون کے بڑے حصہ میں اسی مسئلہ پر بحث ہے، اگرچہ اس بحث کو موسیقی سے زیادہ تعلق ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ کسی ملک کا یہ توارث واقعات کی تاویل کے لئے نہ تو ثابت شدہ ہے، نہ ضروری۔ یہاں تک تو مجھے اس کے ساتھ اتفاق ہے، اگرچہ میں اس وقت دعویٰ نہ کر دوں گا، کہ یہ توارث ناممکن ہے، ہو سکتا ہے، کہ جراثیمی خلا میں حیاتی گھماؤ اور گرد کے کسی گھماؤ سے کسی طرح متاثر ہو جائے۔ یا باقی اونسر رجسٹرڈ ڈیٹا ڈیٹا سے حال ہوتا ہے، گھماؤ اسی طرح جراثیمی خلا میں مثلاً ڈیٹا ڈیٹا کے گھماؤ پر اثر آفرین ہو، صورت حال خواہ کچھ ہی ہو، مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر جیسا کہ کہ چکامول ہتھین اور مناسب صناعی اخلاق اور دیگر نصب العین النفس، اصول کے نتیجہ کی حالات کے تحت ترکیب کا نتیجہ ہیں، تو اصول ارتقاء کی بنا پر ضرورتاً کہ میں نفسی فطرت بھی شال ہے، اکی تاویل پر قناعت کرنے والے محقق کو، بطور چیز مل جاتی ہے، فطرت کے تمام اعمال میں ایک ایسی فعلیت منکشف ہو جاتی ہے، جو اتھالی ہے، یا اور کسی ہے۔ یہی فعلیت نفسیات میں ذہنی نشوونما کا ایک ضروری جز ہے، لیکن اس قسم کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ یہ فعلیت نفسیات کے لئے مخصوص ہے، نہ اس بات کی کوئی شہادت ہے، کہ یہ ان مظاہر سے باہر کوئی چیز ہے، نہ کہ ان میں طبعا پائی جاتی ہے، جن کو بیان کرنا تجربی نفسیات کا کام ہے +

# باب ہستم

## انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات کا مقابلہ

گزشتہ دو ابواب میں میں نے ذہنی اور عام ارتقا میں تعلق کو واضح کرنے اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جو انتخابی ترکیب فطری ذہن میں وحدت پیدا کرتی ہے، وہ بلحاظ نوعیت بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ ارتقا کا مطالعہ تمام طبعی حوادث میں منکشف کرتا ہے۔ ہم اب اس بحث کو اس مقام سے شروع کرتے ہیں جہاں ہم نے اس کو باب شانزدہم کے خاتمہ پر چھوڑا تھا اس باب میں میں نے کہا تھا کہ حیوانات کی فعلیتوں کے ایک بڑے حصے کو تلازم کے ذریعہ عقلی توافق کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے، اور یہ لازم اسامی تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مجھے تسلیم ہے کہ حیوانی فعلیتوں کا بہت ہی چھوٹا حصہ ایسا ہے جس کی توجیہ کے لئے حیوانات میں اداکار ادا استدلالی فکر کی قابلیت نامہنی پڑتی ہے۔ لیکن اس طرح کی مثالوں کی قلت تعداد اور ان کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان کی انسانوی نوعیت کو دیکھتے ہوئے میری رائے یہ ہے کہ اگر ہم کو تمام عوارض حالات کا علم ہو تو یہ چھوٹا سا حصہ بھی غائب ہو جائیگا، اور اس طرح تمام کی تمام حیوانی فعلیتیں عقلی توافق کی سایہ قابل توجیہ ہو جائیں گی لیکن اگر ماضی حقیق اور محتاط اعتباری مشاہد سے میری رائے کو تغلیظ تو جائے، تو میں اس کو ترک کرنے میں تامل نہ کروں گا۔ اگر اس وقت تک میری رائے صحیح ہے تو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ

انسان منظر ہر مخصوص اضافات کا ادراک کرتا ہے، اور ان ادراکات کے معمم نتائج کو  
تصوری فکر کی عمارت تعمیر کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف حیوانات اخافا  
کا ادراک نہیں کرتے، نہ ان میں تصوری فکر ہوتا ہے، نہ علم، اگر اس اصطلاح سے ہم  
تصوری فکر کے نتائج مراد لیں۔ اس نتیجہ (یا اگر سرچ خیال کیا جائے، تو قیاس کی صحت  
اور عدم صحت کا فیصلہ ممکن ہے، محض خیالوں کی بنیاد پر نہیں ہو سکتا، باوجودیکہ یہ فرمانے  
بہت عجیب اور یہ حیثیت خیالوں کے، بہت قیمتی ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ ایسے محتاط  
انتہائی مشاہدات سے ہوگا، جو نہایت نفاست کے ساتھ منضبط حالات میں  
کئے جائیں۔

گزشتہ تہم باتوں کو دہرانا یہاں مقصود نہیں۔ انسانی اور حیوانی نفسیات متقابلہ  
کے اس پہلو پر بہت کچھ کہا جا چکا ہے لیکن بعض پہلو اب بھی ایسے رہ گئے ہیں  
جن کے متعلق ہم نے ایک لفظ بھی نہیں کہا، چنانچہ حیات نفسی کے جذبی پہلو کا کہیں  
نام تک نہیں آیا۔

۱ خود کلاہیت اور تصرف کے باب میں نے کہا ہے، کہ ابتداً اور ادنیٰ  
حیوانات میں تصرف کی تعین ان احساسی مراکز میں لذت و الم کی کیفیت کے غلبہ سے  
ہوتی ہے، جو مجتمعاً ہر تصرف پر اثر کرتے ہیں۔ لیکن وہیں میں نے کہا تھا، کہ انسان  
قوی فکر حیوان ہے، جو اپنے کردار کے نصب العین قائم کرتا ہے، اس کے لئے یہ بیان  
اس وقت تک اور وارادہ تجربہ کے خلاف رہتا ہے، جب تک کہ ہم ”لذت و الم“ کے معنوں  
کو وسیع نہ کریں، لیکن یہ وسیع بھی غیر نفی نہیں ہے۔

انسان اور حیوانات کی جذبی حالتیں بہت بلیغ ہوتی ہیں۔ ہر احساسی عنصر  
کے ساتھ کوئی نہ کوئی جذبی کیفیت ہوتی ہے، یا ہو سکتی ہے، جذبی کیفیت سے میں  
احساس کے اس پہلو کو ظاہر کروں گا، جس کی وجہ سے احساس کرنے والا حیوان اس احساس  
کو باقی رکھنے، یا اس کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، یا اس کو اپنے شعور سے  
خارج کرنا چاہتا ہے۔ اب جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، احساس شعور، جن پر تجرلی  
نفسیات کی نفی لہریں ہوتی ہے، بہت زیادہ متفق ہوتے ہیں۔ ان میں مرکزی  
امکانات ہوتے ہیں، اور ان امکانات کا ایک حاشیہ۔ احوال شعور کا بہت



بڑا حصہ حرکی احساسات جہاں کرتے ہیں۔ یہاں جس چیز کو کم جذبی احوال کہہ رہے ہیں، وہ تمام احساسی عناصر کی جذبی کیفیات کا مجموعہ ہوتے ہیں، اور انہی احساسی عناصر مختلف درجوں میں احوال شعور میں شریک و ذیل ہوتے ہیں۔ لہذا ان کا ملطف ہونا تعجب انگیز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ جو ترکیب کہ احساسی تجربے اور اس احساس پر مبنی ادراک تصور میں اس قدر اہم ہوتی ہے، وہ شعوری تجربے کے جذبی پہلو میں بھی کچھ کم اہم نہیں ہوتی۔ غصہ کی سہمی شدہ ترکیب اور جذبی حالت کو بھی اس کے اجزاء ترکیبی، یعنی مختلف جذبی کیفیات میں تحلیل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس میں توشہ نہیں، کہ غالب مہجانات، جن کے نتائج کے ساتھ جذبہ متعلق ہوتا ہے، حرکی مہجانات ہوتے ہیں لیکن ان کی ترکیب دوسرے شعور کے نیچے ہوتی ہے، اور کیمیا کی اصطلاح میں اس کا نقطہ اتر آں زیر شعوری حصہ میں ہوتا ہے۔ نفسیات بحیثیت نفسیات کے لئے یہ ناقابل تجزیہ ہیں جس طرح کہ ہم ان حرکی مہجانات کے صرف نقد نتائج سے واقف ہوتے ہیں، جو کہ ہمارے حرکی احساسات کو مرکب کرتے ہیں، بالکل اسی طرح ہم کو شعوری وقوف ان ہم زمان اور مجتمع مہجانات کی کثیر تعداد کے صرف نال کا ہوتا ہے، لیکن کی جذبی کیفیات کی کہ اس ملطف حاصل کو مرکب کرتے ہیں، جو تجربے کے کسی لمحہ کی تمام نفسی لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری محسوس ہوتا ہے، اور جس کو ہم جذبی حالت کہتے ہیں۔ میں نے کہا ہے، کہ یہ لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ مرکزی ارتسام یا خیال کو خارج کرنا تو ڈرامے کے اصلی اور مرکزی شخص کو گویا خارج کرنا ہے۔ کیونکہ جذبہ اسی ارتسام یا خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ اور میں تو اس عقیدہ کی طرف مائل ہوں، کہ جذبی حالت شعور کی عقیبتی زمین کا حصہ ہوتی ہے۔ ایک ٹی جوائنٹ دشمن کہتے کہ وہ سمجھتی ہے، میرے لئے کوئی نوک تک جذبی کیفیت سے ملو ہو جانی ہے۔ کتا اس کے شعور کے مرکز میں ہے لیکن جذبی کیفیت کی عقیبتی زمین کے سامنے ہے، اور یہ جذبہ اس کے دماغ و ریشے میں ساری ہے جس قدر زیادہ غور میں جذبہ پر کرتا ہوں اتنی ہی نیچے میرا یہ یقین ہوتا جاتا ہے، کہ یہ شعور کا حاشیہ بناتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک طرح کی دہی عقیبتی زمین ہے۔ اسی وجہ سے جذبات کی تحلیل و اصطلاحات میں اور بھی زیادہ دقتیں پیش آتی ہیں

یہاں احساسی تجربے کے زندگی کے جذبی پہلو پر یہ فیصلی بحث کرنا مقصود نہیں  
میرا خیال ہے کہ کیفیات متقابلہ بلا قیامت فرض کر سکتی ہے کہ احساسی تجربے کا جس قدر  
حصہ حیوانات اور انسانوں میں مشترک ہے اس تمام میں حیوانات کے جذبی احوال ہمارے  
انسانوں کے جذبی احوال کے مشابہ ہوتے ہیں اور جہاں احساسی تجربے کی پیدا کردہ  
فعلیتیں صرف فاعل ہی سے نہیں بلکہ اُن دیگر اجسام سے بھی تعلق رکھتی ہیں، تجربے کے لئے  
یا جن کے خلاف یہ کی جاتی ہیں، وہاں متوقف جذبی احوال کی اہمیت صرف فرد ہی  
ہی نہیں ہوتی بلکہ ہمدردانہ بھی ہوتی ہے اور یہ تو یاد ہو گا کہ یہ جذبی احوال احساسی  
تجربے کے صرف جذبی پہلو ہوتے ہیں لیکن یہ ہمدردی صرف احساسی تجربے کے وجہ  
پر ہوتی ہے نہ کہ تفکر اور شعور ذات کے درجے پر۔ تاہم یہ اس اعلیٰ صنف ہمدردی  
کی بنیاد بنتی ہے جو انسان کی اجتماعی زندگی اور حیوان کی اجتماعی زندگی میں بالابتداء  
یہاں یہ بات بالخصوص قابل غور ہے کہ اور اک اضافات اور اس سے پیدا  
ہونے والا تصور ہی فکر، جذبی عناصر کی ایک نئی قسم اپنے ساتھ لاتا ہے۔ یہ جذبی کیفیات  
خود ان اضافات کے ساتھ متوقف ہوتی ہیں اور یہی کیفیات احساسی تجربے کے مجملہ  
اور مرکب تار و پود میں شامل ہو جاتی ہیں ان تاروں کو نکالنا اور کیفیات کی تخلیق کرنا  
نتیجہ کے طور پر ان کو الگ کرنا بہت دشوار ہے۔ یہ اضافات کے ساتھ متوقف ہوا نہیں  
اور ان ہی اضافات پر ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے لیکن ان کے ہل چل جانے  
سے احساسی تجربے کے اُن جذبات میں نمایاں تغیرات پیدا ہوتے ہیں جن کے ساتھ  
یہ نہایت نفاس سے گڈ بٹھرتے ہیں۔

ہم اس سہرت آگین جذبے کی مثال لیں گے جو نام نہاد احساس جن  
سے پیدا ہوتا ہے۔ بیا پرندہ مختلف اور چمکدار رنگ کے پھولوں اور پھلوں سے اپنا گھر  
سجاتا ہے ہر کریم النظر اور بدنام نکال نکال کر پھینکتا ہے زمین پر نہایت نرم و پھلپھلا  
اسی طرح شکو غور و بقول ڈاکٹر کو لڈ "نہایت خوش مذاقی سے" اپنے گھونسلے کو  
آراستہ کرتا ہے جن اشخاص کو یہ واقعات معلوم ہیں وہ میرے نزدیک اس سے ہکا  
نہ کریں گے کہ بعض حیوانات میں بھی احساس جن ہوتا ہے اور یہ بھی ان اشیاء سے متاثر  
ہوتے ہیں جو ان کی اور ہماری آنکھوں کے لئے خوشنما ہوتی ہیں۔ یہ احساسی تجربے کا نتیجہ ہے۔

اور اس کو احساسی تجربے سے بہت گہرا تعلق ہے۔ لیکن جب اشیاء کا نازک رنگ اور تناسب صرف محسوس ہیں ہوتا، بلکہ اس کا ایک دوسرے کے تعلق سے ادراک ہوتا ہے اس وقت لذت حواس پر اعلیٰ جمالی لذت کا اضافہ ہوتا ہے جو ادراک اضافات کے ساتھ تولیف جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک دیہاتی تاج محل دیکھنے جاتا ہے لیکن وہاں کے نقش و نگار سے لطف اندوز نہیں ہوتا کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ چیز ایسی نہیں جس کی خوبیوں کو سادہ احساسی تجربہ کی آنکھ معلوم کر سکے۔ اس کے لئے ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ اس کے مختلف حصوں کے اضافات کا ادراک ہو۔ اس ادراک اضافات کے ساتھ جو جذبی کیفیت ہوتی ہے وہ احساسی تجربہ کے جذبات کے ساتھ گندہ جالی ہے اور اسی وجہ سے ان کی اہمیت بالکل نئی ہو جاتی ہے۔ اسی احساسی تجربے کی خالصتہ حواسی جذبی کیفیت ذہنی ترقی کے ادراک اور تصویری پہلوؤں کی جمالی کیفیت میں بدل جاتی ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ بیل کی زفرہ سخی خود اس کے لئے لذت افزا ہوتی ہے اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے ساتھی کو بھی اس لذت مائل ہوتی ہے۔ سویتی سے ہمارا استدلال بھی اسی قبل سے ہے اور احساسی تجربے کی محض صورت کے جذبی پہلو کا نتیجہ ہے لیکن جب شعور کے اتصالات محض محسوس نہیں، بلکہ مدرک ہوتے ہیں اور آوازوں کے آثار جڑھاؤ اور ان کے تیز و جڑ سے لطف آنے لگتا ہے تب احساسی تجربے کی سادہ لذت پر نئے عناصر کا اضافہ ہوتا ہے جو اس کی کیفیت کو بڑھاتے ہیں اور اس کی قیمت کو بڑھاتے ہیں اور اس کو جمالی بنادیتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تمام بڑھاؤ اور اس کا عقلی عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ جذبی پہلو کے عقلی عناصر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر عقلی عنصر بحیثیت عقلی عنصر کے ایسی بحیثیت توفی ہونے کے 'غالب ہو' تو جذبی حالت کی قیمت میں اضافہ ہونے کی بجائے کمی ہو جاتی ہے۔ سویتی، یا اور کسی فن سے کثیر ترین لذت حاصل کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم اپنی عقل کو تھوڑی دیر کے لئے خیر باد کہہ کر اپنے آپ کو اس استدلال کے لئے وقف کر دیں۔ لیکن جذبی پہلوؤں کے عقلی عناصر تو موجود رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے سرت گمین جذبہ کا حجم بڑھ جاتا ہے اگر حیوانات احساسی تجربے تک محدود ہیں تو ان کے جذبی احوال میں وہ عناصر پوشیدہ ہوتے ہیں

جواوراک کی جذبی کیفیات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

جب شجر بے کے جذبی پہلوؤں میں اوراک اضافات کی قابلیت شامل ہو جاتی ہے تو اس سے دیر یا سوز خود ان کی احوال میں باہمی اضافات کی اوراک کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جمالی تصدیقات کی آفرینش ہوتی ہے لیکن جمالی تصدیقات کے دو پہلو یا اوصاف ہوتے ہیں اور چونکہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر حیوانات ایک کے درجے تک پہنچ نہیں پاتے، تو دوسرے تک تو یقیناً پہنچ جاتے ہیں اس لئے ان پر مختصر بحث مناسب ہوگی۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ جس طرح اوراک اضافات کا خام مواد احساسی تجربہ پیش کرتا ہے جہاں شعور کے انتقالات (جن سے اوراک کو معاملہ پڑتا ہے) سابقاً محسوس ہوتے ہیں اسی طرح جمالی تصدیقات کا خام مواد اس احساس تشفی، یا عدم تشفی میں ملتا ہے جو تجربے کے سرسرت آئین یا الم انگیز ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یاد سیج اور زیادہ تشفی بخش صورت میں یوں کہئے، یہ احساس تشفی یا عدم تشفی، نفسی فطرت کے ساتھ اس تجربے کی موافقت یا عدم موافقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو شجر بے کہ نفسی فطرت کے ساتھ موافقت رکھتا ہے وہ مرغوب ہوتا ہے اور جو غیر موافق ہوتا ہے رد کردہ اور جو موافقت نہیں رکھتا، وہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جب حیوانات نے آڈیفوئس کی بانسری کی آواز سنی، تو ان کے کانوں میں وہ آوازائی، جو ان کے شجر بے میں نئی تھی اور چونکہ یہ آواز مسرت بخش یا ان کی نفسی فطرت کے موافق تھی، لہذا ان کو اس کی طرف رغبت ہوئی اور وہ سننے کے لئے قریب آ گئے۔ لیکن اگر آڈیفوئس کی جگہ کوئی نو آموز بانسری بجاتا، تو فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ آواز ان کے لئے گروہ ہوئی اور وہ پرستہ ہو جاتے۔ حیوانات میں احساس تشفی یا عدم تشفی ان کے احساسی تجربے کا ایک طبعی واقعہ ہے۔ لہذا اس سے تصدیقی عمل مدلول نہیں ہوتا۔ ایک محسوس موافقت یا عدم موافقت لذت آئینی یا الم انگیزی، جمالی تصدیق کا جزو ثمی مادہ مہیا کرتی ہے۔ جمالی تصدیق کے احاطہ میں ہم اس وقت تک

داخل نہیں ہوتے، جب تک کہ کوئی معیار یا نصب العین قائم نہ کر لیں۔ مگر تصدیق سے کسی معیار پر دلالت ہوتی ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ ”یہ درست ہے“ یا ”یہ خوبصورت ہے“ یا ”وزنی ہے“ یا ”یہ سُرخ ہے“ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ درستی خوبصورتی وزن، یا سُرخ، کا جو معیار اس نے قائم کیا ہے، چپڑاس کے مطابق ہے۔

جمالی تصدیق کے پہلے درجہ یا صنف میں معیار یا نصب العین غیر صرف ادبی غیر بین رہتا ہے، یہاں تک کہ جو کہتا ہے کہ ”بصر بھی“ جس کا کام ہی جمالی تصدیق کا اظہار ہے، اس معیار یا نصب العین کی تعریف، یا اس کو بیان نہ کر سکے اور صرف اشارہ کرنے پر قناعت کرے۔ مثلاً ”ادخلل کو ہر شخص ادبی خوبیوں کا مبصر بناتا ہے۔ جو لوگ کہ شعر میں نصب العین یا معیار معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کے متعلق وہ کہتا ہے:-

”ناقدین و مبصرین اعلیٰ شعر و عالی شاعری خصائص کو مجرہ صورت میں معلوم کرنے کے لئے بہت تکلیف اٹھاتے ہیں، لیکن بہتر ہوتا، کہ وہ اعلیٰ شعر یا عالی شاعری کے مخصوص نمونوں کی طرف رجوع کرتے اور کہتے کہ اعلیٰ شعر کی شاعری کے قصائص کچھ ایسے ہوتے ہیں۔ یہ خصائص ناقد و مبصر کی نظر کے مقابلے میں شاعر کے اشعار میں زیادہ خوبی کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں۔۔۔۔۔ ایک طرف تو اشعار کا مفہوم و مطلب اور دوسری طرف طرز و اسلوب بیان دونوں اعلیٰ حسن و قدرو قوت کا خاص نشان اور زور رکھتے ہیں، لیکن اگر ہم سے کہا جائے کہ اس نشان اور زور کو مجرہ صورت میں بیان کر دو، تو ہمارا جواب یہ ہو گا کہ ہم نہیں کر سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اہل بیان میں یہ بجائے اہا گر ہونے کے چند لاہو جائے گا۔ جو نشان اور زور کہ ان اشعار اور ایسے ہی تمام اشعار کے مفہوم و مطلب کا ہوتا ہے، وہ دراصل ان کی خاص زینت کا نتیجہ ہوتا ہے۔“

غرض یہ ہے ایک صنف جمالی تصدیقات کی۔ اس میں ایک معیار یا نصب العین کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لیکن یہ معیار یا نصب العین ان الفاظ میں

ظاہر نہیں ہوتا جن کو عقل سے تعلق ہے۔ برخلاف اس کے یہ ایک ایسی صورت میں پیش ہوتا ہے جس کو براہِ راحت شعور کے جذبی پہلو سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم میں سے اکثر ایک سنگار یا ایک اچھی تصویر کی خاص خوبی بیان نہیں کر سکتے، لیکن پھر بھی ہم میں سے ہر ایک اپنے آپ کو حسنِ ہمیشہ کے معاملات پر رائے دینے کا اہل سمجھتا ہے۔

تصدیق کی دوسری صنف وہ ہے جسے سائنسٹک جمالیات کہا گیا ہے۔ اس میں میٹریا، نصب العین تحلیل کیا جاتا ہے اور اس کے اجزایان کئے جاتے ہیں۔ کسی فنی پیداوار پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کو یہ دکھا کر جائز ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ پیداوار میٹریا سے کس طرح کہاں، اور کس قدر فروتر ہے لیکن جمالیات پر حکم لگانے کی مناسپ بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

میرے نزدیک اس سے کسی کو انکار نہ ہو گا، کہ تصدیق کی یہ دوسری صنف انسان کے لئے مخصوص اور حیوان کی طاقت سے باہر ہے، پہلی صنف کے ان میں موجود یا غیر موجود ہونے کے متعلق آزاد کا مختلف ہونا بہت ممکن ہے جو لوگ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حیوانات اخلاقات کا ادراک کر سکتے ہیں وہ تو کہیں گے کہ ان میں اس تصدیق کو قائم کرنے کی طاقت ہوتی ہے اگرچہ اس اظہار کی طاقت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اکثر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے کہ پرندوں کی مادہ کثیر التعداد قسمت آزمادوں میں سے کسی ایک کو اس کے چکدار پروں کی مناسپ بطور جوڑ کے انتخاب کرتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک مادی پرندے کے سامنے دو پرندے ہیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے پروں کو دکھا کر اور اپنے عشق کا اظہار کر کے مادی کی نظر انتخاب کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ اس پرندے کو منتخب کرتی ہے جس کے پر زیادہ چکدار ہوتے ہیں، اور جس میں نفاست و حسن ہوتا ہے۔

سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے یہ مدلول نہیں ہوتا کہ اس مادی کا ایک بھی خاص میٹریا نہیں ہے اور وہ اس رنگا انتخاب کرتی ہے جو اس میٹریا سے قریب تر ہے؟ لیکن اگر محض اتمامِ حجت کے لئے اس حیاتیاتی تادل کو فرض بھی کر لیا جائے کہ مادی انتخاب کرتی ہے تب بھی یہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ اضافات کا ادراک کرتی ہے یا دونوں پرندوں کا ایک خالی میٹریا کے بیان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتی ہے۔ صرف آسا فرض کر لینا کافی ہے کہ الف ب کی نسبت قوی تر جذبے اور قوی تر رغبت کا باعث ہوتا ہے اور اسی وجہ سے

وہ مادہ الف کی طرف کھینچتی ہے نہ کہ ب کی طرف۔ یہاں زیادہ اہمیت کی ضرورت ہے نہ خوبی جس کی مثالی معیار قائم کرنے کی۔ اگر یہ واقعات حیاتیاتی نقطہ نظر سے ثابت شدہ ہیں، اصرار کی توہمہ احساسی تجربہ کے قیاس کی بنیاد پر ہو سکتی ہے، یعنی یہ کہ قومی ترغیبت غالب رہتی ہے تو ہم پھر اپنے قانونی تعبیر و تاویل کے مطابق مجبور ہیں کہ ادراک کی اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم نہ کریں۔

یہاں ہم کو یہ واضح کر دینا چاہئے کہ ایک جمالی تصدیق کی بحیثیت جمالی تصدیق کے لازمی اور جبرہری خصوصیت کیا ہوتی ہے۔ یہ بالضرورت مطالعہ باطن اور تفکر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں الف سے پیدا ہونے والے مخصوص جذباتی احوال کا مقابلہ بعض مثالی جذباتی احوال سے ہوتا ہے جو تجربے کی تقسیم کا نتیجہ ہوتے ہیں اور جن کے لئے لا کی علامت مقرر کی جاسکتی ہے۔ الف اور ب یا الف اور لا کا معین اور اک ہوتا ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ الف ب لا سے قریب تر ہے یا اس سے فروتر۔ اولیٰ طور پر تو جمالی تصدیق کو خالصتہ ایک فرد سے تعلق ہوتا ہے اور اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ ”الف مجھے ب یا لا کے مقابلے میں ایسی معلوم ہوتی ہے۔“ لیکن اگر حیات اجتماعی سے قطع نظر کر لی جائے تو اس معاملے میں کسی تصدیق کا اظہار ہی بے کار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں فرق کو صرف محسوس کرنا ہی کافی ہے۔ اظہار کے بعد ہر تصدیق اجتماعی ہو جاتی ہے فردی نہیں رہتی۔ لہذا ثانوی طور پر ہر تصدیق اجتماعی ہوتی ہے۔ یہ دراصل ایک رائے ہے جو مین بحیثیت ایک خاص جماعت کے رکن کے اظہار کرتا ہوں۔ اس اظہار کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس رائے کا اسی جماعت کے دیگر اراکین کی آراء سے مقابلہ ہو سکے ان آراء کا مقابلہ اور اصطلاحات اور ان کی تقسیم سے جمالی معاملات میں غام لائے کا نتیجہ ملتا ہے۔

اب جمالی معاملات کے متعلق آراء کا مقابلہ اصطلاحات اور قسم کے نتائج (۱) مختلف افراد (۲) مختلف ممالک اور (۳) مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں۔ اصطلاحات تبدیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر رنگ کی انبیا کی کے چند مریضوں سے قطع کر لی جائے تو مریض گلاب کے پھول کا اثر ہم سب پر احساسی تجربہ کی حد تک ایک ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہاں ایک ہی نمونے کے تبدلات نہ تو کثیر تعداد میں نہ وسیع۔ لیکن جمالی تصدیق میں تبدلات بہت زیادہ

نمایاں اور وسیع ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مشترک اجتماعی نصب العین یا جمالی تصدیق کا ایک معیار قائم کرنا بہت دشوار بلکہ ناممکن ہے لیکن باوجود اس کے کہ یہ قابل تغیر ہے ہم میں سے اکثر ایک اجتماعی معیار کو تسلیم کرتے ہیں ہمارا ذاتی معیار اس کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ ایک شخص کہ سمجھتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ سسینس اور میلٹن تادراکلام اور فصیح البیان تھے، لیکن ان کی تصانیف پڑھنے میں مجھے ذاتی طور پر کوئی لطف نہیں آتا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ معیار کیا ہے جس کو ہم تسلیم تو کرتے ہیں لیکن ذاتی طور پر اس کو قبول نہیں کرتے؟ یکس کا معیار ہے؟ اگر یہ ہمارے ذاتی تجربے کے متعارض ہے تو پھر ہم اس کو تسلیم ہی کیوں کرتے ہیں؟

یہ معیار ان لوگوں نے قائم ہے جن کو مثلاً، ادب کے ساتھ شغف ہے، سمجھوں نے اس کے ہر پہلو کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے جن میں گہری ذہنی قابلیت و بصیرت ہے۔ اور جس سے محنت مطالعہ نے وسیع تجربہ ہٹایا ہے اور وہ اس وسیع تجربے سے متبع ہوتے ہیں اگر ادبیات کا اس طرح مطالعہ کرنے والوں کے تقریباً کلی اتفاق رائے سے سسینس اور میلٹن انگریزی ادب کے اساطین مان لئے جائیں تو پھر ہم لوگوں کا ان کی مخالفت کرنا اور ان سے علیحدہ ایک ذاتی حکم لگانا ناقابل معافی گستاخی ہے۔ ہماری مالت تو یہ ہے کہ نہ ہم کو ادبیات سے شغف ہے نہ ہمارے پاس اتنا وقت ہے کہ اس کا بالاستیعاب مطالعہ کریں۔ میرے نزدیک کسی تصنیف کی ادبی خوبیوں سے لطف اندوز نہ ہو سکنے کے باوجود ان کو تسلیم کرنے کا یہی مطلب ہے یعنی یہی مال جمالی تصدیق کی اور صورتوں کا ہے۔

اگر ہم سلسلہ معیار کو اجتماعی معیار کہتے ہیں تو ہماری مراد تمام قوم کی تصدیق یا کسی مافوق البشرستی کی تصدیق سے نہیں ہوتی بلکہ ہماری مراد قوم کے صرف اس حصہ کی واسطی تصدیق سے ہوتی ہے جس کو اسے قائم کرنے کے خاص مواقع ملے ہیں۔ اس قسم کا اجتماعی نصب العین یا معیار ان لوگوں کے انفرادی نصب العین یا معیار پر موقوف ہوتا ہے جو قوم کے اس خاص حصہ کے اراکین ہیں ان ہی لوگوں کی تصدیق کو ہم اجتماعی تصدیق کا بہترین نمونہ سمجھتے ہیں۔

میں نے اجتماعی نصب العین پر مختصر بحث صرف اس لئے کی ہے کہ میرے نزدیک



جمال، یکسی اور قسم کے 'نصب العین' اور خصوصاً اجتماعی نصب العین کا ہونا حیوانی حیات ذہنی کے مقابلے میں انسانی حیات ذہنی کی خصوصیت امتیازی ہے حیوانات اپنے احوال شعور کو لذت آفرین یا اہل تکلیف محسوس کرتے ہیں اور احساسی تجربہ کا یہی جذبی پہلو ان کی فعلیتوں کی زیادہ تر تئیں کرتا ہے مختلف احوال شعور میں باہمی اضافات کے ادراک کی قابلیت ان میں بہت مشتبہ ہے اور اگر ان میں یہ قابلیت ہوتی بھی ہے، تو یہ بھی ہے کہ وہ اضافات کی جانچ کے لئے کوئی مثالی معیار قائم نہیں کرتے۔ لیکن اگر انسان کے ارتقاء کے کسی درجہ میں ادراک اضافات کا اعتنا اس طریقہ سے ہوتا ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے یا کسی اور طرح ہوتا ہے تو تجربے کی ایک خاص قسم کے لذت آفرین نتائج حافظہ میں ایک ایسا معیار قائم کریں گے، جو اسی طرح کے نئے تجربات کے جذبی پہلو کی جانچ کرے گا۔ آج کے تجربات اس قدر خوشگوار نہیں، جس قدر کہ کل کے تھے۔ اس طرح ایک فردی معیار ذہن میں صورت پذیر ہوگا، اور یہی اجتماعی اطلاع ہی کی مدد سے سمجھ ہوگا، ابتدائی طور پر اجتماعی بن جائے گا۔ آخر کار کا جب بہترین ناقدین کی اجتماعی تصدیقات کا باہم مقابلہ ہوگا، اور اس مقابلہ کے نتائج ضبط تجربہ میں لائے جائیں گے، تو ایک ایسا اجتماعی معیار قائم ہو جائے گا، جو زیادہ تر، نہ کہ کلی طور پر مسلم ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس قسم افراد ہمیشہ موجود رہیں گے جو اپنے اپنے معیار کو ان مسلم الثبوت قابلیت کے لوگوں کے معیار پر ترجیح دیں گے لہذا گزشتہ باب کے مباحث کی طرح یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نشو و نما کے معنی میں ادراک اضافات کے وقت کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔

اس وقت تک ہم حسن کے معیار پر بحث کرتے رہے ہیں۔ اب ہم مختصر معیار صداقت پر غور کریں گے۔ حیوانات کی قریب دہی کی شالیں بیان کرنا کچھ مشکل کام نہیں، لیکن یہاں صرف ایک پراکتفا کروں گا، جو مجھ سے مسٹر آر تھر سٹرڈلنگ نے بیان کی ہے۔ وہ کہتا ہے :-

”میں نے ایک کتا اپنی چھاپا زدن کو دیا جس نے مجھ اور کرتوں کے اس کو کھینچا۔  
پرکھنے ہو کر نیز کے اور گردن میں پرکھنا سکھایا کہ کچھ انسا مل سکے۔ کھانے کا

کمرہ اور نہایت لمبے تھے اور کھانا کھاؤت صرف وہ اور اس کا باپ ہوتے تھے۔ یہ دونوں میز کے ایک سرے پر بیٹھتے تھے۔ ایک خاص اشارے پر کتا داناگوں پر چلنا شروع کرتا تھا، اور پوری میز کا چکر کاٹتا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد اس کی رفتار میں ترقی معلوم ہونے لگی۔ وہ اب نقطہ آغاز پر پہلے کی نسبت بہت جلد پہنچ جاتا تھا۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ اپنی اس گردش میں نظر سے اوجھل رہتا تھا، اس وقت تک تو چاروں داناگوں پر چلتا تھا، اور جب ان کی نگاہ کے سامنے آتا تھا، تو پھر وہ داناگوں پر کھڑے ہو کر چلنا شروع کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ بار بار پیچھے مڑ مڑ کر دیکھتا تھا، کہ ہیں کوئی اس کو دیکھ تو نہیں رہا۔ میں نے یہ تمام مشاہدہ بچشم خود دیکھا ہے۔

اب چونکہ ہم اس واقعہ اور ایسے ہی اور واقعات کی توجیہ عقلی اور احساسی تجربے سے نہیں کر سکتے اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ فضل کی اس صورت میں یہ فی الواقع صادر ہو رہا تھا، اور اس صورت میں کہ یہ صادر ہونا چاہئے تھا، میں اضافت کا ادراک کر لیتا تھا؟ اگر ایسا ہے تو یہ تمام حرکت جھوٹ کے درجے کو پہنچ جاتی ہے۔ یہاں ہم جھوٹ بولنے کی نغیات پر فصل بحث نہیں کر سکتے لیکن جھوٹ یہ قول میں ہو، یا فعل میں، اس وقت تک جھوٹ نہیں بنتا، جب تک کہ کسی کو دھوکہ دینے کی شعوری نیت سے استعمال نہ کیا جائے، اگر کہتے کی یہ تمام حرکت دھوکہ دینے کی نیت سے تھی، تو اس کے دل میں کچھ ایسا خیال آیا ہو گا، تین تو چار داناگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دوناگوں پر چل رہا ہوں۔ ہم اس تاویل کے ماننے کے لئے تیار ہیں بشرطیکہ اس واقعہ کی توجیہ کسی سادہ ترقیاس سے نہ ہوتی ہو لیکن فوسس یہ ہے کہ اس کی بھی اختیاری تحقیق نہیں کی گئی، اور نہ اس فعل کے ارتقا کے تمام مدارج ہی ہم تک پہنچے ہیں۔ ظاہر ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ مدارج کیا تھے لیکن اگر یہ مدارج کچھ اس طرح کے تھے جیسے کہ میں ذیل میں بیان کروں گا، تو اس کی توجیہ عقل کی بنا پر ہو جاتی ہے۔ کتا داناگوں پر چلنا شروع کرتا ہے اس طرز رفتار پر قائم رہتا ہے اور انعام پالیتا ہے۔ ایک دن وہ چلنا شروع تو دوناگوں پر کرتا ہے لیکن کچھ دور جا کر چاروں داناگوں پر چل کر آتا ہے اس سے پہلے ہی کہ اس نے لیکن انعام نہیں پاتا۔ پھر جب کبھی وہ اپنی مالک کے سامنے چاروں داناگوں پر چلتا ہے اور انعام

نہیں پاتا۔ ان میں گہرا تلامذہ اس کو کھلی ٹانگوں پر کھڑا ہونے کی ترغیب دلاتا ہے اور اس طرح وہ انعام بالیقہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک دفعہ اس یا کسی اور طریقہ سے اس کتنے نے یہ دریافت کر لیا کہ دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرنے، چار ٹانگوں پر چکر پورا کرنے اور دو ٹانگوں پر مالک کے پاس پہنچنے سے انعام مل جاتا ہے تو یہ اس کتب کو کرنے کا سہل ترین طریقہ معلوم ہوتا ہے اور یہ عادت مستحکم ہو جاتی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس توجہ سے عقل کا ذریعہ حیدہ استعمال رول ہو رہا ہے۔ میں جواب دیتا ہوں کہ اگر یہ عقل جھوٹ کے درجے کا تھا تو اس میں صرف یہی پیچیدگی نہیں ہوتی جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ اور اس پر مستند خیال بھی ہے کہ میں تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دو ٹانگوں پر ہوں۔ یہی جزو میرے نزدیک غیر ضروری ہے۔ میرا خیال ہے کہ حیوانات کی غریب دہی کے تمام قصوں کی توجہ اس قیاس کی بناء پر ہوتی ہے کہ وہ احساسی تجربہ کی عقل سے ایک کام کو کرنے اور مطلوب کو حاصل کرنے کا سہل ترین طریقہ معلوم کر لیتے ہیں اور یہ کہ ہم کو یہ فرض کرنے کی ضرورت ہیں کہ اس حیوان کے ذہن میں کوئی ایسی تصدیق ہوتی ہے کہ ”یہ سفید ہے، حالانکہ مالک اس کو سیاہ سمجھ رہا ہے۔“ یہ سچ ہے کہ بہت چھوٹے بچوں کے اکثر ”جھوٹ“ کی طرح حیوانات کے ”غریب“ میں بھی ایسے انحال و احوال ہوتے ہیں جن سے ہم دھوکے میں آ جاتے ہیں لیکن ان کی نیت دھوکہ دینے کی نہیں ہوتی ہے تو پھر کہنا چاہئے کہ حیوان احساسی تجربے کے درجے سے گزر چکا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حیوانات کے غریب مادی ہوتے ہیں نہ صورتی۔ اور میری رائے یہ ہے کہ جس طرح ان میں حسن کے معیار کا ادراک یا تصور نہیں ہوتا، اسی طرح صداقت کے معیار کا بھی ادراک و تصور نہیں ہوتا۔ اور جس کے پاس صداقت کا معیار نہیں وہ جھوٹ نہیں لے سکتا اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے فعل سے ہم کو دھوکہ ہو۔

اب صاف کے معیار کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا حیوانات چاہئے پر سکر کر کتنے ہیں؟ پروفیسر نیگل نے اپنی کتاب ”ذہن انسانی“ میں ایک جگہ حاشہ

میں لکھا ہے :-

”نفسی نمبر کی مثالوں میں سے واضح ترین مثال وہ ہے جو میرے ایک دوست نے مجھ سے بیان کی ہے۔ خود ہی شخص اس کئے کا مالک تھا، اور اس نے یہ تاثر سمجھ خور دیکھا ہے۔ یہ کتا کھانے کے کمرے میں چھوڑا گیا، جہاں بچا ہوا کھانا رکھا تھا۔ وہ میرے پر چڑھا، ایک ٹھنڈی بوتلی اٹھائی اور اس میں سے لقمے لئے بغیر اس کو دیوان خانہ میں لے گیا، اور اپنی مالک کے قدموں میں ڈال دیا۔ اس کے بعد بہت مایوسانہ صورت بنائے ہوئے باہر نکل گیا۔“

میں یہاں کوئی لفظ ایسا نہ کہوں گا جس سے اس کئے کی اخلاقی خوبی میں کسی طرح کمی آئے لیکن اس واقعہ کی تحلیل کرنے کی تو غالباً مجھے اجازت ہوگی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ وہ غریب بھوکا تھا لیکن بھوک کو رفع کرنے کے طبعی میلان میں مالک کی فرمانبرداری کے اس احساس سے رکاوٹ پیدا ہوئی، جو انسان کے ساتھ اس کے طریق بود و باش کا نتیجہ تھا۔ یہاں خیال رکھنا چاہئے کہ اس طبعی میلان کا رکاوٹ ناقص تھا، اگر یہ کمال ہوتا تو وہ اس بوتلی کو نہ چراتا۔ لہذا کہنا چاہئے کہ بھوک کو رفع کرنے کا ادنی میلان مالک کی فرمانبرداری کے اس میلان پر غالب آیا لیکن یہ غلبہ صرف ہنگامی تھا۔ انجام کار اس طبعی میلان کا غلبہ ہوا، اور وہ مایوسی کی صورت بنائے ہوئے اپنی مالک کے پاس چلا گیا۔ اس سے تو کسی کو انکار نہ ہوگا، کہ کئے کے ذہن میں متخالف میلانات کی نہایت تکلیف دہ تشاکش تھی جس کا خاتمہ اس میلان کی فتح پر ہوا جس کو ہم اعلیٰ کہتے ہیں۔ یہ سب مجھے بھی تسلیم ہے لیکن اگر کوئی کہے (یہاں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ سسے یہ نہیں کہتا) کہ کئے نے اس حرکت کو صائب سمجھ کر کیا، اور یہ کہ اس کو معلوم تھا، کہ یہ طریق عمل صائب ہے، تو یہ دوسری بات ہے۔ اس میں جانتے پر غور و فکر اور ایک معلومہ فعل اور مثالی معیار کے تعلق کا ادراک شامل ہے کسی فعل کا بصورت صائب یا غلطی، اور اک بذریعہ فکر نہیں ہو سکتا۔ اس فعل کا مقابلہ ایک معیار سے کیا جاتا ہے اور اس طرح معلوم کیا جاسکتا ہے، کہ یہ اس کے مطابق ہے یا اس سے فرد تر۔ جہاں تک کہ فردی اخلاقی تصدیق کو تعلق ہے، یہ معیار کوئی ہو سکتا ہے،

میرا معیار صواب میرے ساتھی کے نقطہ نظر سے غلط ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی فعل کے متعلق اخلاقی حکم لگانے میں اس فعل کو اپنے معیار کو روشنی میں دیکھتا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ اس کے مطابق ہے یا فرتز؟ یہ ایک ذاتی اخلاقی تصدیق ہوگی۔ میں اس کا مقابلہ اجتماعی معیار (یہ اصطلاح یہاں بھی ان ہمنوں میں استعمال ہو رہی ہے جن میں کہ پہلے ہو چکی ہے) سے بھی کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی معیار بھی تمام کم کا اوسطی معیار نہیں۔ یہ دنیا کے بہترین، عظیم ترین اور نیک ترین لوگوں کا معیار ہے۔ مختصر یہ کہ مقابلہ خواہ فردی معیار سے ہو، یا اجتماعی معیار سے ہر صورت میں اس میں خود اپنے یا کسی اور کے فعل اور اس معیار کے تعلق کا اور اک مثال ہوتا ہے۔ میرے نزدیک نا انصافی نہوگی اگر ہم حیوانات کو اس سے محروم سمجھیں۔ کتے کا ضمیر اگر اس کو ضمیر کہا جاسکتا ہے اس خیال کے مطابق صرف احساسی تجربے کی جذبی کیفیت کو مثال ہے۔ یہ ایک ناطق حیوان کا اخلاقی ضمیر نہیں۔ کہہ دار کی تعیین بہت سے اسباب سے ہوتی ہے۔ اگر خارجی اور کم و بیش بطور اسلئے مجبوریوں سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی ایک فعل ضرور یا مناسبت کی بنا پر کیا جاسکتا ہے یعنی صرف اس وجہ کہ یہ خود فاعل یا ادروں کی نقطہ میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی بناء پر بھی کیا جاسکتا ہے یعنی صرف اس لئے کہ وہ صائب ہے انسانی کردار کی تسنیں میں اکثر ایک سے زائد اور کبھی کبھی تمام اسباب عمل کرتے ہیں۔ ان اسباب کے جراثیم حیوانات کے کردار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہ کر لگا، کہ علمی مناسبت حیوانات کے کردار کی تسنیں کرتی ہے۔ حیوانات اپنے ہم نوع افراد کو ایسے کاموں سے روکتے، یا ان کے کرنے پر نرا دیتے ہیں، جو کسی نہ کسی لازم کی وجہ سے نامرغوب ہو گئے ہیں۔ اس کی مثالیں ہمارے علم میں ہیں، ان سے دوسرے سبب کا پتہ چلتا ہے۔ اپنے مالک کی فرمانبرداری میں اپنے طبی کیلانات رجحانات کو روکنا تیسرے سبب کے جراثیم رکھتا ہے۔ لیکن ان مثالوں میں سے کسی ایک میں بھی کافی شہادت یقین کرنے کی نہیں ملتی کہ ذہن حیوانی کردار کا کوئی معیار قائم کرتا ہے۔ معیاروں کا قائم کرنا حیوانات کی پہنچ سے بالاتر ہے۔ ان میں نہ زیرکی و دانشمندی کی بناء پر غلط کاری پر تکیہ یا ہونے کی قابلیت ہوتی ہے نہ حسلاقی بنیاد خطر کاری کے تاسف کی۔ مسٹر ہستان جو سنس ایک دفعہ اتفاقاً اپنے کتے

کی دم پر بیٹھ گئے جس کی وجہ سے دو کتا غصہ سے بھونکا، اور پھر اس گستاخانہ لہجہ و نعران کی غیر مشتبہ طریقہ سے معافی مانگی۔ اس مثال میں نہ امت صرف تاویل میں مدول ہوتی ہے۔ اس کے بعد مان جوئیں کا بیان ہے کہ بدانتہا اس نے اس چاہئے کی حکم عدول کو معلوم کر لیا، جو اس کے ذہن (ضمیر) میں موجود تھا۔ تیرا خیال ہے کہ یہ چاہئے مان جوئیں کے ذہن میں تھا، نہ کہ کتے کے ذہن میں کتے کا درد سے مجبور ہو کر الگ پر غرانا، اور پھر دو گنی محبت کے ساتھ گڑگڑانا بالکل ٹہی ہے لیکن یہ کہنا، کہ وہ ”چاہئے“ کی حکم عدول کو معلوم کر لیتا ہے ایک ایسی توجیہ ہے جو ہمارے قانون تاویل کے معافی ہے اور یہی قانون ہماری تمام گزشتہ تحقیق کی بنیاد رہا ہے۔ اخلاقی کوشش کی غایت خواہ کثیر ترین افراد کی کثیر ترین سہرت ہو، یا اجتماعی قوام کی درستی خواہ مشیت الہی پر رضا مندی ہو، یا ایک مثالی انسانی ذات کا تحقق ہر صورت میں کردار کا اخلاقی معیار اور اک، اور اس اور اک پر مبنی تصور کی مدد سے قائم ہوتا ہے۔ پھر افعال کی جانچ اسی معیار سے ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنے قانون تاویل پر ثابت قدم ہیں تو اس طرح کے کسی معیار کے قیام اور افعال کی اس سے فروتری کے اور اک سے حیوانات کو محروم ہی سمجھا جائے۔ جس طرح حیوانات میں حسن اور صداقت کا معیار نہیں ہوتا، اسی طرح ان میں صواب کا بھی کوئی معیار نہیں ہوتا۔

انسان کی بحیثیت انسان کے خصوصیت یہ ہے کہ وہ نصب العین و معیار قائم کرتا ہے، اور یہ صرف تصوری فکر کے آلات ہی نہیں ہوتے، بلکہ رغبت اور خواہش کی استیاء و مرغوبات و مستہیات (جی ہوتے ہیں۔ یہی رغبت و خواہش حصول غایت کے لئے اس کی تحریض کرتی ہے، اگر ہم کو کسی شخص کے نصب العینوں کی نوعیت ان تک پہنچنے کی خواہش کی شدت اور حصول غایت کے لئے اس کی قوت و قابلیت کا علم، تو ہم اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ حیوانات کے احساسی تجربہ میں وہ خام مواد ہوتا ہے جس سے یہ تمام چیزیں ترقی پاتی ہیں۔ ہمارے پاس ارتباطات اور ان ارتباطات کے درمیان امتعالات موجود ہوتے ہیں۔ قوت اور اک اور تصوری فکر کی تعمیری اور تحلیل طاقت

ان ہی ارسامات کو علم کے درجہ تک پہنچا دیتی ہے۔ ہمارے پاس جذبی احوال موجود ہیں جو معیاری بن جانے کے بعد نصب العین کا رتبہ پالیتے ہیں۔ ہمارے پاس خلقی عملی توانائی موجود ہے جو قوت ارادی کے ایک نئے استعمال کے حصول علم اور تحقیق غایت میں مدد کرتی ہے۔ جب انسان انسان بنائے اور اس نے اپنی اس نئے کتاب کی ہوس طاعت کا استعمال شروع کیا ہے اس وقت اس نے اپنے احساسی تجربہ کی زندگی کو ہمیشہ کے لئے خیر باد نہیں کہا ہے۔ اس نے دراصل پرانی زندگی میں نفسی فلیٹ کی علی صورتوں کے حالات کی روح چھوڑی ہے۔ ہر چہ وہ اب بجائے ذہنی نقل ہونے کے مطلق بن گیا۔ لیکن وہ ذہنی عقل بھی ہے اور مطلق بھی۔ اس نے اپنی فطرت حیوانی کے جذبات کو پیچھے نہیں چھوڑا۔ اس نے ان جذبات کو مثالی اور خالص بنالیا ہے۔

اب مجھ کو غامضہ پر چند باتیں اور کہنا ہیں۔ اس تمام رسالہ میں میں نے ارتقیا کو فطرت جس میں نفسی فطرت بھی شامل ہے کی تمام توضیحات کی بنا بنایا ہے۔ میں نے واقعات پر جہاں تک کہ مجھے ان کا علم ہوا ہمنصفانہ اور غیر متعصبانہ نظر ڈالنے کی کوشش کی ہے، اور کہیں بھی ان مشکلات سے عذما جی نہیں مچرایا، جو اس تمام تحقیق میں رد ہونا ہوئیں۔ میں نے ذہنی ارتقا کے تمام پہلوؤں کو اپنی بحث میں احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں کہیں کہیں مجھے مابعد الطبیعیات کی مباحث میں بھی داخل ہونا پڑا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اس تحقیق میں اتنی مابعد الطبیعیات بالکل ناگزیر بھی لیکن اصل سوال مابعد الطبیعیات یا عدم مابعد الطبیعیات کا نہیں بلکہ اچھی مابعد الطبیعیات اور بُری مابعد الطبیعیات کا ہے۔ حیوانیاتی نفسیات کے مباحث میں بعض قارئین مجھے متہم کریں گے کہ میں نے ادنیٰ ہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اگر اولیٰ ہی طریقہ سے ان کی مراد وہ طریقہ ہے جو کلیات کے اطلاق پر مبنی ہوتا ہے تو میں اپنے جرم کا اقبال ہوں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ کلیات خود علمی استقراء کے طریقہ کا نتیجہ ہیں یا یہ کہ ان کو بغیر استقرائی ضمانت کے فرض کر لیا گیا ہے؟ میں نے کم از کم اپنے طرف سے ان وجوہ کو واضح کرنے کی انتہائی کوشش کی جن پر میرے مسئلہ کلیات کی بنا ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حیوانیاتی نفسیات میں

میں نے سبلی مقدمات سے اوجہائی نتائج اخذ کئے ہیں اور یہ ایک بڑی فلسفیانہ غلطی ہے۔ مثلاً کہا جائے گا کہ ایک طرف تو میں نے انسانی گھڑی کی حیوانی گھڑی کے طریق کار کے متعلق لاعلمی کا ڈنگا بجایا، اور دوسری طرف سبوت کے خاتمہ پر میں نے ان حیوانی گھڑیوں کو بعض ذہنی توازن سے محروم قرار دیا ہے۔ یہ بھی کہا جائے گا کہ تمام سبوت میں میرا استدلال یہ ہے کہ چونکہ مجھ کو حیوانات میں ادراک اضافات اور قوت ناطقہ کے وجود کی کافی شہادت نہیں ملتی، لہذا یہ دونوں ان میں غائب ہیں حالانکہ اصلیت یہ ہے کہ حیوانی فعلیتوں کی توجیہ اس قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کہ وہ اضافات کا ادراک بھی کرتے ہیں اور ان میں قوت ناطقہ بھی ہوتی ہے۔ متضامین میں سے بعض یہی راستہ اختیار کریں گے۔ میں جواباً کہوں گا کہ دامیں نے حیوانات کو اور اس کے اضافات اور قوت ناطقہ سے اوجہائی طور پر محروم نہیں سمجھا ہے اور نہ یہ خیال کسی سابقہ قائم شدہ نظریے کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔ اس خیال کو اختیار کرنے کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس وقت جو شہادت ملتی ہے وہ میرے نزدیک ایسی نہیں کہ ہم یہ قیاس اختیار کرنے کے مجاز ہوں کہ وہ ذہنی ارتقا کے اس درجے پر پہنچ چکے ہیں جہاں وہ ابتدائے بھی ناطق ہوتے ہیں۔ (۲) میں نے اپنی تمام سبوت کو تاویل کے اس قانون پر مبنی کیا ہے جس پر ہمیں باب میں غور ہوا ہے۔ اگر اس قانون سے انکار کے قوی دلائل پیش کر دیئے جائیں تو میرے استدلال کی منطقی بنیاد کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور اس طرح میرا تمام کا تمام استدلال ہی ساقط ہو جاتا ہے

د م ش





# صحت نامہ نفسیات متقابلہ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
معنی	فحی	۴۳	۵۷	انتخابات	انتخابات	۱۰	۱۰
ستلزم	مستلزم	۲۴	۷۱	کارکنز	کارکنز	۲۰	۲۰
ب ادوج	ب ادوج	۱۳	۶۷	Monistic	Romistic	حاشیہ	۱۰
نقل	نقل	۹	۶۹	طرف لے جاتا ہے	طرف لے جاتا ہے	۱۱	۵
عضویاتی	عضویاتی	۱۳	۷۰	لمو	لمو	۹	۶
خطوہ سحر تجھ کو	خطوہ سحر تجھ کو	۱۱	۷۴	امہات	امہات	۱	۹
بالتقابل	بالتقابل	۶	۷۶	اس کی توجہ	اس کی توجہ	۱۱	۱۶
بچوں کے مشاہدات	بچوں کے مشاہدات	۲۴	۸۱	سفر کے دوران	سفر کے دوران	۳	۲۰
ادھس کی نقالی لگنی	ادھس کی نقالی لگنی	۱۷	۹۲	کر دیتے ہیں	کر دیتے ہیں	۱۲	۲۰
		۱۷	۱۰۱	شو کی بہر کھلائی	شو کی بہر کھلائی	۲	۲۷
		۱۷	۱۰۲	نہ کہ طبیسی	نہ کہ طبیسی	۱۹	۲۲
ماشہ	ماشہ	۳	۱۰۳	کے ذریعہ سے خود	کے ذریعہ سے خود	۴	۳۷
تبصر علمی	تبصر علمی	۲۳	۱۰۷	خود اس	خود اس	۱۱	۲۷
ثرف	ثرف	۸	۱۰۸	کا باعث ہے	کا باعث ہے	۱۷	۳۹
شیریں چکا	شیریں چکا	۷	۱۱۹	قواء	قواء	۲۱	۴۲
اجماع	اجماع	۱۳	۱۲۰	موضوعی	موضوعی	۱۲	۴۵
خاص سکیم	ماہل سکیم	۱۸	۱۲۰	کی توجہ	کی توجہ	۶	۵۱
سوزون	وزون	۲	۱۲۳	بظاہر	بظاہر	۱۱	۵۲

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۱۲۵	۶	شکار کیا گیا	۲۰۲	۱۶	عدم صدور
۱۲۹	۲۲	ارتساعات	۲۰۳	۲۳	شجادوز
۱۳۱	۳	اتہنذات	۲۰۴	۲۰	یا از و یا
۱۳۵	۴	توجہ	۲۰۹	۱۴	مراکز
۱۳۷	۲۳	میکامیگی	۲۱۰	۱	خود کاریت
۱۴۲	۱۱	تعلق	۲۱۴	۱۷	ان سے ایک
۱۴۳	۱	عضوئی لفظیں	۲۱۷	۱۰	تطابق
۱۴۴	۳	مقتدل	۲۱۸	۶	مکتسبات
۱۵۵	۲	لازم			سیاہ تھالی میں لکھتی تھی
۱۵۶	۲۴	حاشہ			وہ اپنے نوکر کو بلاتے تھے
۱۶۰	۶	شکریہ			اس سیدھی کو اپنی
۱۶۱	-	تمام صورتوں کا لکھا گیا			چونچوں میں پڑاتے
۱۶۳	۱۲	سیرتوں			تھے اور محل طائفے تھے
۱۶۴	۲۲	غریزی			انہوں نے دونوں پر بھی
۱۶۹	۶	تعمیات			مکتسبات میں لکھتے
۱۷۷	۱۸	ہے کہ یہ ایک ہی	۲۱۸	۲۳	گھسی
۱۸۱	۲	حرکی	۲۲۰	۲۱	لیکن اس کا
۱۸۳	۱۶-۱۵	مکانی اور ادراکات	۲۳۹	۱۰	آغاز
۱۸۵	۱۳	بڑے	۲۴۶	۱۲	آسانی ہوتی
۱۸۹	۲۰	وہ پل ہیں	۲۴۳	۲۳	آفات
۱۹۱	۳	باقی آئندہ	۲۴۵	۴	دوسرا شکل
۱۹۴	۲۴	مختل	۲۴۹	۱۸	ب-ج-د
۲۰۰	۶	رو کی مدت	۲۵۳	۵	دونوں

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
نہن	نہن	۱۰	۳۷۹	مقام الذکر	مقام الذکر	۱۱	۲۵۴
پیدا ہونے	پیدا ہونے	۱۰	۳۷۹	دلے	دلے	۲۲	۲۵۶
ایک ایک	ایک ایک	۱۲	۳۷۹	لیکن بھی ہیں	لیکن بھی ہیں	۱۰	۲۷۱
$C_4H_6O_4$	$C_4H_6O_4$	۷	۳۸۰	Capuchins	Capuchins	۲۲	۲۷۲
فرسیوں	فرسیوں	۲	۳۸۸	تایہ جا	تایہ جا	۲۱	۲۷۵
شتر	شتر	۲۰	۳۸۸	اختاری	اختاری	۱۳	۳۸۰
ہا سے	اھسے	۲۴	۳۹۰	وہ شہیت ہے	وہ ہے	۱۲-۱۱	۲۹۵
ڈھاروں	ڈھاروں	۶	۳۹۳	ادراک	ادراک	۲۳	۲۹۹
نشد و برد	نشد و برد	۱۰	۳۹۳	کلی	کلی	۸	۳۰۰
انفغان	انفغان	۱۱	۳۹۳	خیالات	خیالات	۱۱	۳۰۰
انغرض	انغرض	۱۷	۳۹۴	اطلاق	اطلاق	۱۷	۳۰۰
بیانگ	بیانگ	۱	۳۹۷	تکذبات	تکذبات	۱۹	۳۰۲
براہِ راست	براہِ راست	۲	۴۰۹	سمران	سمران	۲	۳۰۴
موضوع	موضوع	۵	۴۰۹	نیم	نیم	۳	۳۰۴
پرنے	پرنے	۱۶	۴۰۹	مردول ہوتی ہے	مردول ہوتا ہے	۵	۳۰۴
قائم کیا ہے	قائم ہے	۹	۴۱۱	مشاہدہ	مشاہدہ	۱۹	۳۲۵
جس کے لئے	جس کے لئے	۱۱	۴۱۱	بھی رسائی	بھی رسائی	۲۲	۳۲۷
صورت	صورت	۱۲	۴۱۳	اختیارات	اختیارات	۱	۳۳۵
خودت نہیں	خودت نہیں	۱۳	۴۱۳	استعمال	استعمال	۱۹	۳۳۵
تمام قوم	تمام قوم	۵	۴۱۶	معالجات	معالجات	۵	۳۵۲
				”دھن“	”دھن“	۱۲	۳۵۸
				پلے اور پلے کے کتے	پلے کے کتے	۷	۳۶۹
				جو بہت زیادہ پھیلاؤ	جو بہت پھیلاؤ	آخری	۳۷۸







